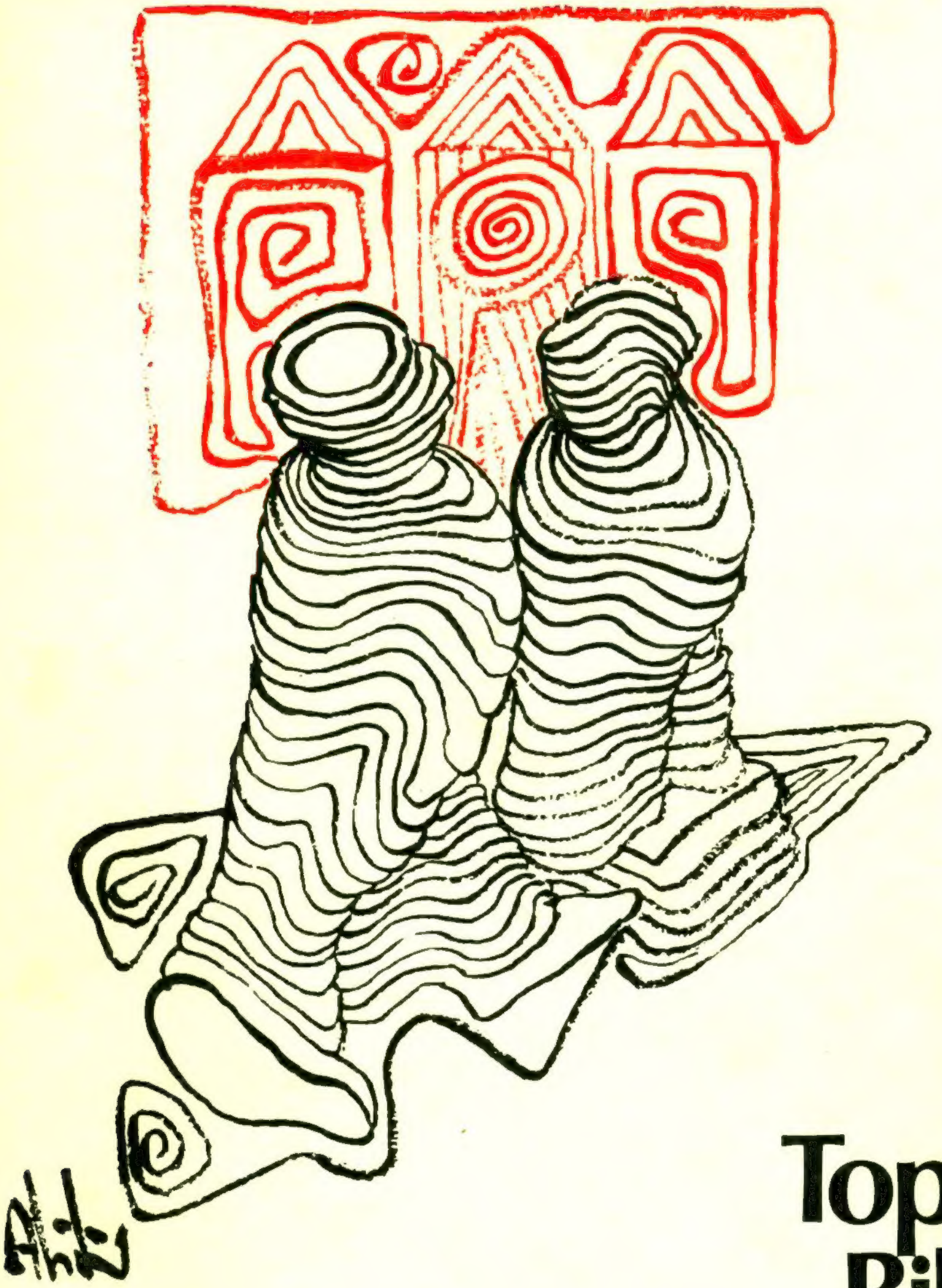

Toplum ve Bilim

28 KIŞ 1985

Yahya Kemal ve Siyaset Geleneği **Murat Belge**

Bahro: Sosyalizm ve Kapitalizm Arasında Bir Aydın **Tanıl Bora**

R.Williams: Modern Trajedi ve Kültürel Devrim **Serdar Turgut**

Dış Politikada Abdülhamid ve İnönü **Selim Deringil**

İttihat-Terakki ve Dış Politika **İlhan Tekeli**

Kültür ve Yazı: Türk Klasik Müziği **Cem Behar**

L.Febvre ve Duyguların Tarihi **Suraiya Faroqhi**

Macpherson: Bir Liberalizm Eleştirisi **Binnaz Toprak**

Ulus ve Ulusçuluk: Gellner Üzerine **Büşra Ersanlı/Günay G.Özdoğan**

Toplum ve Bilim

Sahibi:
Osman Balcıgil

Yayın Yönetmeni:
Huricihan İnan

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
Huricihan İnan

Yazı Kurulu:
A.Savaş Akat
İsen Arıcanlı
Murat Belge
Suraiya Faroqhi
Kemal İnan
Şerif Mardin
Burhan Şenatalar
İlhan Tekeli
Zafer Toprak

Kapak Deseni:
Abidin Dino, *Şule Mulhan Kolleksiyonu'ndan*

Kapak ve Sayfa Düzeni:
Ali Artun, Tevfik Balcıoğlu, Bûrge İrtel

Yönetim Yeri ve İsteme Adresi:
Birikim Yayınları Ankara Cad. Güncer Han
45/18 Cağaloğlu/İSTANBUL
P.Çeki: 9299 1

Yazı Kurulu ile Haberleşme Adresi:
Konur Sok. 24/4 Yenişehir/ANKARA

Abone Koşulları:
Bir Yıllık: Yurt içi: 4.000
Yurt dışı: ABD: $ 15
Avrupa $ 12

İlan Koşulları:
Kapak İçleri: 50.000 TL.
İç Sayfalar: Tam Sayfa: 30.000 TL.
Yarım Sayfa: 15.000 TL.
Çeyrek Sayfa: 7.000 TL.

Dizgi ve İç Baskı: Kent Basımevi
Kapak Baskısı: MAS Matbaacılık

FİYATI: 1000 (KDV DAHİL)

Toplum ve Bilim

28 KIŞ 1985 ÜÇ AYLIK DERGİ

Murat Belge **Yahya Kemal ve Osmanlı'da Siyasi Gelenek** 7

Tanıl Bora **Doğu Alman Sosyalizmi ve Batı Alman Kapitalizmi Arasında Bir Aydın: Rudolf Bahro** 27

Serdar Turgut **Modern Trajediye Karşı Kültürel Devrim: Bir Galli Avrupalının Süren Arayışı** 67

Selim Deringil **Dış Politikada Süreklilik Sorunsalı: II. Abdülhamit ve İsmet İnönü** 93

İlhan Tekeli **İttihat ve Terakki Döneminde Dış Dünya ve Uygulanan Dış Politika** 111

Cem Behar **Kültür ve Yazı: Klasik Türk Müziği Örneği** 133

Suraiya Faroqhi **Duyguların da Bir Tarihçesi Vardır: Lucien Febvre'in Yapıtları** 149

İLETİŞİ

Binnaz Toprak **Liberalizmin Liberal Gelenek İçinden Bir Eleştirisi: C.B. Macpherson** 165

KİTAP DEĞERLENDİRME

Büşra Ersanlı ve Günay Göksu Özdoğan **'Ulus' ve 'Ulusçuluk': Sanayileşme Sürecinde İktidara Geçen Kültür** 175

YABANCI DERGİ TANITMA

Annales **39. Yıl, Sayı 5, Eylül-Ekim 1984** 185

International Journal of Turkish Studies **Cilt 3, Sayı 1, Kış 1984-1985** 185

Past and Present **Sayı 106, Şubat 1985** 186

Revue Tiers-Monde **Özel Sayı: Orta Sınıf Cilt 26, Sayı 101, Ocak-Mart 1985** 186

Prokla **Özel Sayı: Yeni Teknikler Haziran 1984** 187

New Left Review **Sayı 147, Eylül-Ekim 1984** 188

The Journal of Peasant Studies **Cilt 11, Sayı 4, Temmuz 1984** 188

The Journal of Economic History **Cilt 44, Sayı 3, Eylül 1984** 189

New German Critique **Özel Sayı: Batı Alman Kültürü ve Siyaseti Sayı 31 Kış 1984** 189

bu sayıda...

Toplumsal eleştiri çoğu kez içinde bir ütopyanın ögelerini barındırır. Toplumun tarihine hangi gözle bakıldığı bir yandan eleştirinin özünü oluştururken öte yandan da dolaylı veya dolaysız olarak varsayılan ütopyanın özelliklerini içerir. Murat Belge'nin bu sayıda yer alan Yahya Kemal'in Siyasi Hikâyeler'inden kalkarak kaleme almış olduğu yazısı bu niteliklere sahip bir eleştiri. Belge'ye göre Yahya Kemal bu hikâyelerinde 19. yüzyılda Osmanlı'nın devlet odaklı siyasal geleneğini betimlerken bu geleneğin Cumhuriyet Türkiye'sine kadar uzanan sürekliliğine işaret ediyor. Belge bu saptamayı bir adım ilerleterek söz konusu sürekliliğin çağdaş Türkiye için de geçerli olduğu görüşünde. Burada öne sürülen ana tez fesat ve fitneye dayalı kişisel ilişkilerin siyasi icraatın özünü oluşturması. Bu durumda bireyler devlet karşısında aciz bir konumda kalıyorlar. Böylece Belge yaptığı çözümleme ile Osmanlı-Türk tarihine merkezi ve tepeden yönetim idealini gerçekleştirici değişmeyen siyasi geleneği içeren belirgin bir yorum getirmiş oluyor. Belge'ye göre bu değişmez ve dolayısıyla farklı grupların ve bireylerin katılımı ile kurumların gelişebilmesini engelleyen gelenek aynı zamanda da aydınların devletin dışında neden özerk olarak varlıklarını sürdüremediklerini de açıklamakta.

Belge'nin bu çözümlemesi ister istemez akla bazı soruları getiriyor. Acaba devletin toplumdan kopukluğunu değişmeyen bir siyasal gelenek ile mi açıklamalı yoksa 19. ve 20. yüzyılda Batı karşısında hızla zayıflayan ve çökme sürecine giren devlet kurumlarının giderek yerlerini kişisel politikaların ve 'fesat'ın egemenliğine terketmeleri daha tarihsel bir açıklama yolu olabilir mi? Öte yandan eğer toplumdan kopuk tepeden inmeci devleti bir güçlülüğün değil bir zayıflığın göstergesi olarak görürsek bu zaafiyeti oluşturan tarihsel ve yapısal nedenler değişmez görünen bir geleneğin dönüşme olanaklarına ışık tutabilir mi?

Murat Belge'nin siyasi etkinlikte devlet yerine toplumun ağırlığını koyduğu örtük ütopya anlayışı ile Rudolf Bahro'nun geleceğin toplumu

üzerine ortaya attığı perspektifler arasındaki benzerlikler hemen göze çarpmakta. Tanıl Bora'nın yazısında titizlikle özümlemiş olduğu ve çoğunlukla Alternative adlı yapıtında yer alan Bahro'nun düşünce çizgisi 'reel sosyalizm' ile 'geç kapitalizm'in kendi tarihsel gelişimleri içinde eleştirisini içeriyor. Bu çözümleme yöntemi ile Bahro sanayileşme dinamiği ve buna bağlı olarak gelişen ekonomik işbölümünü iki sistem arasındaki ortak paydanın özü olarak ele almakta. Bahro'ya göre devletin varlık nedeni, aksi halde ekonomik işbölümünün gereklerine göre dar kompartmanlara ayrılmış olan sanayi toplumundaki toplumsal bütünlüğü sağlamak olarak açıklanmalı. O halde, diyor Bahro devleti ve bürokrasiyi aşabilmenin yolu insanları ekonomik işbölümünün toplumsal bütünlüğü görmeyi engelleyen kısıtlarından kurtararak özgürleştirebilmekten geçiyor. Diğer bir deyişle ekonomik işbölümünün insanın yaşam perspektifini daraltan ve onu toplumsal bütünlüğe yabancılaştıran belirleyici yönünü ortadan kaldırmak söz konusu. Bu ise bir eğitim sorunu gibi görünmekle beraber geleneksel kalıpları yırtan bir kültür devrimini gerektiriyor. Bahro kültür devrimini, devletin aracılığı ile toplumu bütünleştirmek yerine yeni bir cemaat yaşamı ile bu işlevi sürdürebilecek bir dönüşümün aracı olarak görüyor. Bu bağlamda, Bahro, Doğu ve Batı Almanya'nın farklılıklarına işaret etmekte. Doğu'da bürokrasi ile işçi sınıfı arasında bir sınıf çelişkisi olmadığı için kültür devrimi tüm toplumun katılımıyla gerçekleştirilebilir. Batı Almanya için Bahro'nun düşünceleri önemli ölçüde, 1968 sonrası çok yönlü çelişkileri dile getiren Claus Offe'nin 'geç kapitalizm' çözümlemesine dayalı. 1968 olaylarının kuramcıları gibi Bahro'da ilişkilerin çok boyutlu olmasıyla işçi sınıfının toplumsal dönüşümdeki nesnel rolünü sorguluyor ve nesnel zorunluluk yerine çok cepheli öznel eylem biçimlerini yeğliyor. Ne var ki Bahro'nun konumu yakın bir tarihte Yeşil Parti'den istifası ile de görüldüğü gibi diğer kuramcılardan olan farkını ortaya koymakta. Bora'nın da özellikle vurguladığı gibi en önemli fark, Bahro'nun -Offe ile beraber- muhalif grupların marjinalleşerek kendilerini dar kültürel veya ekonomik alanlara sıkıştırmalarına karşı aldığı tavır. Bu yönüyle Bahro siyasetin bütünselliğinin vazgeçilmez olduğu görüşünde ısrar ederek Doğu Alman deneyimlerinin belirlediği siyasal kişiliğinden taviz vermiyor ve böylece Batı'daki marjinalleşerek depolitize olma sürecine direniyor.

Serdar Turgut'un Raymond Williams'ın yapıtları üzerine yapmış olduğu değerlendirmede ilk göze çarpan özellik bütün yüzeysel benzerliklere rağmen 1968 geleneklerine belli bir yakınlığı olan İngiliz sosyalistlerinin Bahro'dan oldukça farklı yaklaşımiara sahip olmaları. Williams da Bahro gibi kültür devriminin gerekliliğine işaret etmekte. Wiiliams 'üst kültür', 'halk kültürü' ayrımının burjuva dünya görüşünün bir ürünü ol-

duğuna işaret ederek bu görüşün toplumsal yapıyı bozan kapitalist gelişmeye koşut olduğunu vurgulamakta. Bunu yaparken Williams 19. yüzyıl İngiliz romancılık geleneğinin geçmişe dönük nostaljik özelliğine karşı çıkarak bu romantik geleneği geleceğe yönelik olarak dönüştürmeyi ve böylece bir cemaat (community) oluşturabilmeyi sosyalist mücadelenin bir parçası olarak görüyor. Ne var ki Williams, Bahro'dan farklı olarak toplumsal yapıyı parçalayan kapitalizmin tarihsel gelişme süreciyle ilgilenmediği gibi toplumsal yapıyı çok boyutlu sosyo-ekonomik çelişkilerle donatan 'geç kapitalizm'in özelliklerine de pek değinmiyor. Bu yönüyle Williams kültür devrimini Bahro'da olduğu gibi geç kapitalizmdeki üretici güçlerin varmış olduğu düzeyin sunduğu bir olanak olarak görmek yerine bu tarihselliği gözardı eden ve kültür devrimini öznel bir toplumsal dönüşüm aracı olarak kavrayan tarih dışı bir konuma düşüyor.

Selim Deringil'in yazısı Abdülhamid ve İnönü dönemlerinde dış polltikaların belli zorlamalar karşısında gösterdiği tepkilerin benzerliğine işaret ediyor. Söz konunu benzerlik çok merkezli bir dünya güç dengesl için de ve bu dengeye duyarlı olarak kendi kaderini tayin edecek manevra olanaklarının kullanılma biçiminde yatıyor. Deringil'e göre bu iki dönemin politikaları dıştan gelen dürtülere kabullenici olmayan bünyece yadsınan tepkiler göstermekte ve bu yönüyle diplomasi tarihinde bir parantez oluşturmakta.

Öte yandan bu sayıdaki İlhan Tekeli'nin Abdülhamid ve İttihat ve Terakki dönemlerinin dış politikalarını karşılaştıran yazısında İttihatçıların çoğu kez varsayıldığı gibi Almanlara karşı teslimiyetçi bir dış politika uygulamadıklarını ve onların da güç dengelerine duyarlı bir biçimde özerk hareket alanları arayışlarında oldukları anlaşılmakta. Böylece Tekeli, İttihatçıların dengeler arasındaki arayışları açısından Abdülhamid döneminden farklı olmadığını aradaki farklılığın ise temelde, değişen dünya koşullarından kaynaklandığını ifade etmekte. Diğer bir deyişle Tekeli'ye göre Abdülhamid döneminin dış politika tarihinde bir 'parantez' olduğu söylenemez.

Cem Behar yazısında Klasik Türk Müziğinin notaya dökülmesini Batılılaşma sürecinin bir sonucu olarak tanımlıyor. Behar, bu müziğin 20. yüzyıla kadar notasız icra edilmesinin ne yeniliğe direnen bir zihniyetin ne de loncacı bir örgütlenme biçiminin sonucu olduğunu vurgularken Klasik Türk Müziği evreninin sürekliliğini sağlayan hafızanın mutlak egemenliğine işaret ediyor; müziğin üretimi, aktarımı, icrası ve yorumu gibi aşamaların bu ilke çerçevesinde bütünleştiğine değiniyor.

Behar'ın Klasik Türk Müziği zihniyetini inceleyen çalışması Suraiya Faroqhi'nin Lucien Febvre'in yapıtlarını değerlendirdiği yazısına koşutluk

göstermekte. Marc Bloch ile beraber Annales dergisinin kurucularından olan Febvre kurumların, insan ilişkilerinin, fikirlerin içinde oluştukları zaman ve mekândan soyutlanamayacaklarını ve en cesur düşünürlerin bile yaşadıkları zamanın varsayımlarından kurtulamadıklarını, o ortamın kavramsal donanımları ile düşünmek zorunda kaldıklarını vurguluyor. Fikirlerin, kurumların tarihselliği bu şekilde saptandığında geçmişin bugünün koşullarından kaynaklanan kıstaslarla yargılanmasının geçersizliği ortaya çıkmakta. Diğer taraftan Febvre'in yaklaşımı geçmişin bugünkü olguları meşrulaştırıcı ideolojik bir araç haline dönüşmesini önleme çabasından kaynaklanıyor.

Kitap tanıtma bölümünde yer alan Ersanlı ve Özdoğan'ın Ernest Gellner'ın Nations and Nationalisms adlı kitabını eleştiren yazı Gellner'ın eğitim, ulusallaşma ve sanayileşme kavramları çerçevesindeki modelinin siyasal bunalım ve değişmeyi açıklayabilme gücünü sorguluyor. Gerçekten de Batı düşüncesinin inceliklerine ve nüanslarına son derece hakim olan Gellner gibi bir düşünürün Marksizmin görece duyarsız olduğu boyutlarda incelirken dünya kapitalizmini ve onun yarattığı sorunları görmezlikten gelmesi söz konusu sorgulamayı yerinde kılmakta. İletişi bölümünde yer alan Binnaz Toprak'ın yazısı Macpherson'ın liberalizm eleştirisini özetliyor.

Yayın Yönetmeni

Toplum ve Bilim 28 Kış 1985, 7-25

Yahya Kemal ve Osmanlı'da Siyasi Gelenek

*Murat Belge**

"Gelenek" denildiğinde, geçmişte başlayarak günümüze süren, bugünün bazı davranışlarını belirleyen, az çok sistemleşmiş alışkanlıklar anlaşılır. Şüphesiz gerçek anlamda gelenek bu olmakla birlikte, çok zaman toplumlarda "bugünün" ihtiyaçlarının yorumuna göre, bazı gelenekler de "retrospektif" bir biçimde inşa edilir. "Bizim geleneğimiz budur" türünden önermeler, çok zaman, birinci tanımdan çok ikinciye uyan, varolan bir olguyu saptamaktan çok istenen bir tarzı yaratmaya yönelik önermelerdir. Kendi tarihiyle bağını görece daha fazla kaybetmiş toplumlarda bu ikinci türden yapma geleneklere de daha sık rastlanır.

Bu yazıda ben "yapma" geleneklerden değil, Türkiye'de en fazla belirleyici olduğuna inandığım bir "geleneksel" gelenekten söz etmek istiyorum: "siyasi gelenek". Burada, hem yarı-bilinçli bir davranış kodu, hem de bir "zihnî terbiye", yani bir çeşit dünya görüşü haline gelmiş bir geleneğin sözkonusu olduğunu sanıyorum. Somut bir örnekten, geleneği araştırmaya çalışan bir hikâye kitabından yola çıkarak daha sonra konuyu genelleştirmek, sonunda da, bugünün Türkiyesinde önemli bir "politik düşünce" alışkanlığını bu gelenekle ilişkilendirmek istiyorum.

Yahya Kemal'in **Siyasi Hikâyeler**'i son dönem Osmanlı devletinin temel felsefesini kavramayı amaçlayan ilginç bir denemedir. Yahya Kemal Enstitüsü'nün 1968'de yayımladığı bu kitabın pek fazla tanındığını, okunduğunu sanmıyorum. Yalnızca altısı bitmiş durumda olan bu "hikâye"lerin **tür** olarak yerini saptamanın da belli bir güçlüğü var: edebî anlamda

* 1980'de kapatılan **Birikim** dergisi editörü, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi eski öğretim üyesi.

"hikâye" değil bunlar, ama en azından biçimsel olarak hikâye özellikleri taşıyorlar. Bu özellikler bir tarz siyasi deneme içeriği ile birleşiyor. Hepsinde hikâyenin bir de "anlatan"ı olduğu için, "sohbet" özellikleri var. Anlatan, bildiği hikâyeyi yorumlayarak, sözünü ettiği kişileri değerlendirerek konuşuyor. Hikâyelerden çoğunun, genişletilerek "siyasi roman" haline getirilmeleri de mümkün görünüyor.

Yahya Kemal'in bunları yazarken tam olarak neyi amaçladığını bilmiyorum. Ancak, yazılış amaçları ve koşullarından tamamen habersiz olarak bunları okuduğumda, edindiğim ilk izlenim, buradaki politik felsefe özünün bugün de hayli geçerli olduğu. Buna dayanarak, Yahya Kemal'in amacının da bu olduğu, bu **sürekliliği** vurgulamak olduğu tahminini yapıyorum (bu, şüphesiz, öznel bir yanıltı da olabilir). Acaba çağdaş politikada gördüğü bazı olaylar mı ona bu hikâyeleri düşündürdü; yani, hikâyelerin, Yahya Kemal zamanındaki olaylara dolaysız göndergesi var mı? Yoksa daha yüksek bir soyutlama düzeyinde Türk devlet ve siyaset hayatının bazı temel özelliklerini dramatize ederek hikâyeleştiriyor mu? Hikâyelerin çoğu II. Mahmut zamanında geçiyor. Bu, Osmanlı geleneklerinde önemli kopuklukların gerçekleştirildiği, politik entrikaların özel bir ağırlık kazandığı bir dönem. Bir hikâyede de Abdülaziz'in tahttan indirilmesi sözkonusu. Bu gibi geçiş dönemlerini ele almakla, Yahya Kemal'in ima etmek istediği bir şey var mı?

Altı hikâyenin üçü Sultan Mahmut zamanında, ikisi on sekizinci yüzyılda (1700'lerin başları) geçiyor. Bir tanesi de Abdülaziz dönemi. Birinci hikâyeye adını veren Şem'i Molla, Halet Efendinin de casusu olarak yükselmiş bir kişidir. Bu hikâyeyi, Halet Efendinin yakını İzzet Molla anlatır. Molla'nın Halet Efendiden işitip anlattıkları, Osmanlı düzeninde casusluğun önemini gösterir. Şöyle der Halet Efendi: "Bu saltanatı iki kişi idare eder, biri müneccimbaşıdır, öteki de Şem'i Molla... Lakin biz eskiler gibi müneccimliğe inanmadığımız için müneccimbaşıların Sarayda vazifesi, adet yerini bulsun nev'inden bir tufeylî vazife olmuştur. Lakin Şem'i Molla'sız bu devlet gemisi yürümez..."

O sıralarda imparatorluğun en güçlü adamı olan Halet Efendi, böylece, casus Şem'i Molla'yı devlet için kendinden daha önemli işlev gören bir kişi olarak tanıtır. Ardından, İzzet Molla'ya, kendisi hakkında Şem'i Molla'nın bulunduğu bir yerde yaptığı nükteyi anlatır. İzzet Molla, şaşkınlıkla, "...aynen böyle söylemiştim, vay köpoğlu... ne sadık muhbirmiş..." der. Bunun üstüne Halet Efendi, casusluk ahlâkı üstüne bir kısa ders verir:

> ***Yalan söyleyen, ilave eden, iftira karıştıran casuslar bu gürûhun bayağı, pespaye zümresidir. Zaten o gibilerin itibarı da yok-***

> ***tur; işin başında olanlar yalanla doğruyu farkederler. Casuslukta bile doğruluk lazımdır; her şeyi doğru olarak haber verenlerin itibarları, kıymetleri vardır...***

Halet Efendi, örnekler vererek, iktidarlar değişse de, Şem'i Molla gibilerin yeni efendilere kapılanarak ikballerini sürdüreceklerini anlatır. Bunun kendisi için de sözkonusu olduğunu ima eder. Nitekim bunlar gerçekleşir ve bir gün İzzet Molla, sürgün edilen eski koruyucusundan bir haber almak için Şem'i Molla'yı ziyarete gider. Orada, kasıtlı bir söz söyler: "...Molla'nın benzi attı; bilhassa son cümlem, Halet Efendinin bana bir şeyler fısıldamış olduğunu pek belli eyliyordu."

Çağlar değiştikçe, zaman içinde, sözgelişi politik partiler gibi yeni toplumsal yapılar oluştukça, casusluk kariyerinde Şem'i Molla gibi bireysel tarzda çalışmak şüphesiz güçleşir. Ama **istihbarat** olayının devlet yapısındaki yeri kolay kolay değişmez. Yahya Kemal'in çok iyi bildiği tekparti döneminde, istihbaratı yapan ile istihbaratı yapılan, bu hikâyelerde olduğu gibi bir hayli içli dışlıydı. Örneğin **Kadro** yazarlarının ayda bir veya iki kere dergi için toplandıklarını, kimi zaman bu toplantılardan sonra davet edildikleri Köşke gittiklerini Şevket Süreyya'dan dinlemiştim. Burada bazan İçişleri Bakanı Şükrü Kaya ile karşılaşırlarmış ve Şükrü Kaya, istihbaratını almış olarak, "bugün sizin toplantı vardı, değil mi?" diye takılırmış.

Yahya Kemal'in ikinci hikâyesi "Bir Gözdenin Gafleti" adını taşıyor. Bu gözde, II. Mahmut'a bir zaman yakın olmuş, Mehmet Ali Bey adında biri. Hikâyenin başında iki ihtiyar onu, perişan bir halde yoldan geçerken görüp tanıyor ve hakkında konuşmaya başlıyorlar. Mehmet Ali Beyin "gafleti", gevezeliği. Böyle olmasa, aklı ve bilgisiyle, sadrazam olacağı bile düşünülmüş. Başlıca özelliği, Yeniçeri Ocağının kaldırılması gereğine kesinlikle inanması. Bilindiği gibi Sultan Mahmut da bunu gerçekleştirerek tarihte önem kazanmıştı. Öyleyse niçin Mehmet Ali Beyi harcıyor, kaynatasının konağında bir çeşit ev hapsine mahkûm ediyor? İki ihtiyardan birinin tanıdığı, bu işleri iyi bilen Abdürrahman Beye göre, sultan henüz bu icraata girişecek gücü bulamazken Mehmet Ali Bey bütün tanıdıklarına projeleri açıklayıp şüphesini çektiği için. Gene aynı nedenle, yıldızı o sıralarda parlayan Halet Efendinin, Mehmet Ali Beyin düşmesinde parmağı olmadığını, şöyle açıklar Abdürrahman Bey:

> ***Çünkü Halet Efendi padişah üzerindeki nüfuzunu Yeniçeri Ocağını el altından istediği gibi kullanarak icra edebiliyor. İş bu biçimde olduğuna göre, Halet Efendi kendi hesabına, hiçbir suretle, Mehmet Ali Beyden kuşkulanmaz, bilakis hoşlanır. Çünkü Halet Efendi ister ki Sultan Mahmut'un gözdeleri Ocağın kal-***

> *dırılmasından bahsetsinler ve bu münasebetle Ocakta padişaha dair daima bir şüphe dolaşsın. Bu şüphe dolaştıkça, o, Ocak zorbalarının dizginlerini daha iyi tutar ve onların müdafii gibi geçinir.*

Böylece Mehmet Ali Bey "erken öten horoz" olarak harcanır: "Efendisine tavsiye ettiği fikirler memlekette bir gün semeresini verirse o görmeyecektir. Safdilliğine kurban olduğunu acaba şimdi anlamış mıdır. Zavallı adam!" Bu son yargısıyla bu hikâye de biter.

Üçüncü hikâyenin adı "Raif Efendinin Katli". 1814 yılında Rumelihisarı'nda bir telâş vardır: "Raif Efendi bugün Saraya götürülmüş **Kapı Arası**'na hapsedilmiş galiba katledilecekmiş!"

Semt imamı Aziz Efendi, etliye sütlüye karışmayan bu adamın başına böyle bir belânın nereden, nasıl geldiğini anlayamaz. Belki bir çare bulur diye, ulemadan, azledildikten sonra Hisar'a yerleşen Ataullah Efendiye ziyarete gider. Bu arada Raif Efendinin karısı da aynı kişiye gelip Sarayda nüfuzu artan ve kocasını da tanıyan Silihdar Ali Beye başvurması için ricada bulunur. Kadın gittikten sonra Ataullah Efendi düşüncelere dalar. Onun yorumu tamamen farklıdır. Çünkü, Silihdar Ali ile Raif Efendi arasındaki dostluğun, Silihdar'ın gözden düştüğü döneme rastladığını bilmektedir: "...Raif Efendi ile çok sıkı olan ülfetlerinde Sultan Mahmut'a, Saraydaki düşmanlarına dair zehirlerini gecelerce döküp durdu; ona velinimetinin kaale alınması caiz olmayan cihetlerini açtı." Böylece, Silihdar Ali, kendi gevezeliğinin acısını Raif Efendiden çıkarmaya karar verir: "Çünkü kimsenin bilmediği o fıkralardan birini, Raif Efendi, kazara, ifşa etse, Silihdar Ali Beyefendi, bu defa, Hisar'a değil, cehennemin dibine kadar gönderilirdi."

Peki, Silihdar bunu açıkça, kendisi mi yapıyor? Osmanlı siyasetinin inceliklerini bilen Ataullah Efendi böyle düşünmüyor: "Kendi bu işe bigâne duracaktır. Raif Efendi katledilirse, acıdığını, kurtarmaya çalıştığını, maatteessüf padişahı teskin edemediğini söyleyecektir."

Ataullah Efendi, Silihdar'ın nasıl bir gerekçeyi kullanmış olabileceğini de tahmin ediyor. Olay Alemdar Mustafa'ya kadar uzanıyor. Yeniçeri, Alemdar'ı konağında sarmış, intihara zorlarken, paşanın askerleri de Saraydaymış ve kimse kendilerine olayı haber vermemiş. Böylece, fazla güçlenmeye başlayan Alemdar yok edilmiş. Ataullah Efendiye göre Silihdar Ali'nin bu işte parmağı var ve ilk bu vesileyle göze girmiş. Ama o sırada bazı Ocaklılar "Sultan Mustafa Efendimizi isterük!" diye bağırmaya başlamışlar. Bu naraların "işitildiği günün gecesinde Sultan Mustafa'nın, hapsedildiği dairede, eceliyle vefat ettiği şayi oldu da ortalık hemen yatıştı. Çünkü yer yüzünde Âl-i Osman'dan yalnız Sultan Mahmut kal-

mıştı." Bütün bu olaylarda zavallı Raif Efendinin tek ilgisi "Sultan Mustafa'nın şehzadeliğinde, bir müddet, valide vekilharçlığında istihdam edilmiş" olması. Yani, Silihdar Ali, kendisi ortalıkta görünmeden, bir yakını yoluyla bu eski mensubiyeti padişaha hatırlatıyor. Ama, bunun da idama kadar varan ağırlıkta bir suç gibi görülmesi nasıl açıklanır? Sözü gene Ataullah Efendiye bırakalım: "Padişahlar geçmiş işlerin hepsini unuturlar, eski suçluları affederler, hoş görürler, yalnız çok vahim bir suç vardır, onu bir türlü unutamazlar, affedemezler, kendilerini tahttan alaşağı etmek istemiş, lakin her nasılsa edememiş olanların suçlarını..."

Sultan Mustafa kendisi yarım akıllı, güçsüz biriydi. Alemdar'ın ölümünden sonra Yeniçeri arasında padişah adayı olması kendi işi olamazdı. Ataullah Efendi bunu da açıklıyor: "Herkes bilir ki, öteden beri, Sultan Mustafa işini çıkaran onun validesiydi." Böylece, çok eski bir zamanda bu validenin vekilharcı olması, Raif Efendi'nin başının yenmesine yetiyor.

Ataullah Efendi adamı kurtarmak için bazı çabalara girer, ama fırsat bulamaz, çünkü Raif Efendi alelacele katledilir. Derken Silihdar Ali'nin imamı, Aziz Efendiyi görmeye gelir, Ataullah'ın tahmin ettiği gibi, Silihdar Beyefendinin bu olaya çok üzüldüğü halde elinden bir şey gelmediğini anlatır. Raif Efendinin ailesine gönderdiği parayı verir, özellikle bu para işinden kimseye söz etmemesini tembihler.

Yahya Kemal hikâyeyi burada bitirebilirdi. Ama biraz daha uzatıyor ve ilginç bir psikolojik boyut ekliyor: bu son durumda Aziz Efendinin ruh hali ve korkusu;

> *Başında bir belâ dolaştığının vehmine kapıldı: Silihdar Ali Beyin sözlerini Raif Efendinin karısına anlatmak... Daha doğrusu, daha doğrusu... Onların bir şüphesine mahal vermemek... Ah yarabbi işte bu cihet korkunçtu... Aziz Efendi düşündükçe korkmağa başladı. Ya Hisar'da bazı fısıltılar olursa, bazı kimseler kalkıp da Silihdar Ali Beyin Raif Efendiyi katlettirdiğinden ve sonra ailesine atiye gönderdiğinden bahsederlerse, bu dedikodu Silihdar Ali Beyin kulağına giderse, o mel'un, bu dedikoduyu Aziz Efendiden bilirse!*

Zavallı Aziz Efendinin de olup bitenle ilgisi yoktur. Ama "bilgisi" olacağı ihtimali onu da öldürtmeye yetecektir. Aziz Efendinin bu korkusu, politikaya yakın olanların, bugün de çok iyi bildikleri bir korkudur.

Yahya Kemal'in dördüncü hikâyesi, "Damat Mehmet Paşa", ilk üçü kadar karanlık değil, hattâ bir hayli eğlenceli. Hikâye sözkonusu paşanın cenazesiyle başlıyor: İstanbul'da seksenlik ihtiyarların bile hatırlamadığı debdebede, görkemli bir cenaze. Bütün devlet büyükleri orada. Cenazeden sonra, Mehmet Paşanın hocası olmuş Hoca Neşet Efendi

hikâyesini anlatmaya başlıyor. Mehmet, Bostancıbaşının oğlu, Şeyhülislam Abdullah Vassaf Efendi, Neşet Hocayı bu çocuğu okutmaya memur ediyor. Ama çocuk son derece kıt zekâlı. Bir şey öğretmek mümkün olmuyor. Hoca vazgeçmek istese de bırakmıyorlar, "sen dersleri hafiflet," diyorlar. Şeyhülislamın tavsiyesi şöyle: "Bu kadarı kâfi! Bu delikanlılar nasıl olsa adam olurlar, sen merak etme!"

Zamanla çocuk Enderun'a çırağ ediliyor. Bir süre sonra Saliha Sultanla evlendiriliyor ve aynı zamanda Arabistan sınırındaki Rakka'ya beylerbeyi oluyor. Hocası telâşlanıyor, bu çocuk vahşi çöl Araplarını nasıl idare eder diye. Ama emektar lala, aslında oraya gidilmeyeceğini, sırf damada paşalık verilsin diye bu tayinin yapıldığını, üstelik Rakka'nın geliri fazla olmadığı için Saliha Sultana bazı ek "has"lar ihsan buyrulduğunu anlatıyor.

Bu sıralarda Neşet Hoca, paşa öğrencisini sık sık görmektedir. Yakışıklı genç paşa, kılığının ihtişamıyla, görünüşüyle saygı uyandırıyor. Söyleyecek söz bulamadığı için, sessizliğiyle, bu saygı daha da büyüyor. Derken Kandiye beylerbeyliğine tayin edilince Hoca gene telâşlanıyor: "İstanbul'da kayığa binmekten hoşlanmazdı. Bu defa gemiye girip Venedik korsanlarının şerrinden perva etmeksizin denizlere açılacaktı." Paşanın kendisine sorunca, "Kandiye'ye gideceğiz, hazırlıklarımız birkaç aya kadar bitecektir" diye, veciz bir cevap alıyor.

Gelgelelim, hazırlıklar bitemiyor; o yılın aidatını ve ayrıca vezirlik payesini aldıktan sonra paşa Erzurum'a tayin ediliyor. Şimdi bu da çetin yer, Acem serhaddi, aşiretlerle tepişmek gerekiyor: "Bizim paşayı da hep böyle sarp yerlere gönderiyorlar." Paşa ise aynı derin sükunetle durumunu özetliyor: "Kandiye'den Erzurum'a tayin edildik, birkaç aya kadar Erzurum'a gideceğiz."

Fakat gene, bu birkaç ayın da sonuna gelemeden, durum değişiyor. Moskof seferi başlıyor ve paşanın Erzurum askeriyle sefere gitmesi gerekiyor. Sefer bir yana, Neşet Hoca, daha geçit töreninden kuşkuludur: "Yine içime korku düştü. Bizim paşa şakirdimiz, ömründe ata binmemişti; askerin başında, Hünkârın önünden geçerek, nasıl alay gösterecekti? Bari birkaç gün ata binse, binmeğe çalışsa da, orada bir pot kırılmasaydı."

Ordu yola çıkar, ama son anda Damat Mehmet Paşa daha da önemli bir görev olan, Anadolu'da asker sürücülüğüne tayin olur. Hoca, hikâyenin sonunda, şu özeti yapar:

> ***Hasılı, benim paşa şakirdim, bugün, biraz da vakitsiz bir ölümle toprağa düşünceye kadar hemen hemen bütün ömrünü kâh Üsküdar'daki, kâh Yerebatan'daki sarayında Saliha Sultanıyla be-***

> *raber geçirdi. Onun yanından ayrılmadı. Devlete bir tek vazife görmedi. Senin anlayacağın, ekseri damatlar, şu bizimki cinsinden hebenneka oluyorlar. Mamafih, zeki, cevval, müteharrik, iş bilir ve iş görür damat paşalar da gördük; bu neviden olanlar ikballerini sonuna kadar götüremediler, ya menfalarda çürüdüler, yahut da cellat elinde can verdiler.*
>
> *Devlet, uysal ve uslu bendeler ister.*

Bu son cümle, Türkiye'de devlet felsefesi üstüne söylenmiş en derin sözlerden biridir.

*

Son iki hikâye bunlar kadar özlü olmadığı için onları ele almayacağım. Ancak, şimdi daha yakından bakmak istediğim **yapısal özellikler** o iki hikâyede de tekrarlanıyor.

Hikâyelerde ilginç bir anlatı tekniği kullanmış Yahya Kemal: Kahraman sayılabilecek kişileri yakın planda, doğrudan doğruya görmüyoruz. Başkalarının anlattıklarından tanıyoruz onları. Ayrıca, genellikle, tek bir kişinin anlatması da olmuyor bu. Anlatan kişi, kahramanı tanıyan başka kişilerin de onun hakkındaki düşünce ve yorumlarını aktarıyor. Bütün bunlarla, **biçimsel olarak**, Joseph Conrad'ın birçok romanında gerçekleştirdiği "çok-merkezli" bir anlatı yapısına ulaşıyor. Conrad'ın bu teknik yeniliğinin çok daha romana özgü bir gerekçesi olduğu söylenebilir: "gerçeklik" kavramının ne olduğu sorusuna dayanır bu "çok-merkezlilik". İnsan hayatında herkesin aynı şekilde kavrayabildiği tek bir gerçeklik olduğu inancı sarsılınca, gerçeklik, birbirinden ayrı bilinçliliklerin kavradıklarının toplamı olan bir "mozayik" haline dönüşür. Bu mozayiğin parçaları birbiriyle çelişebilir de.

Yahya Kemal'in anlatıyı bölüp değişik anlatıcılara dağıtması ise herhalde böyle bir amaç taşımıyor. Çünkü onun hikâyelerinin yarattığı toplam etki, Conrad'daki gibi, "hayatın anlaşılmazlığı" veya gerçekliğin o tarzda bir "zorunlu öznelliği" değil. Sanırım Yahya Kemal daha çok, bir "bilinçlilik olgunluğu hiyerarşisi" kurmaya çalışıyor. Örneğin, "Bir Gözdenin Gafleti" hikâyesindeki iki yaşlı adam, Mehmet Ali Beyin başına gelenler hakkında iyi kötü fikir sahibi kişilerdir. Ama bu hikâyenin sırrını tek başlarına çözemezler. Onlara bu sırrı anlatacak daha üst bir bilinçlilik merkezinin yardımı gerekir. O hikâyede bu merkez Abdürrahman Efendidir. "Şem'i Molla" hikâyesinde casusun serüvenini İzzet Molla'dan dinleriz. Ama İzzet Molla, Halet Efendiden öğrendikleri olmaksızın, casusluğun ve casusun içyüzünü çözemeyecekti. "Raif Efendinin Katli"nde

hikâye Aziz Efendinin olayı öğrenmesiyle başlar, kısa süre sonra ağırlık "üstün bilinçlilik merkezi" Ataullah Efendiye kayar. "Vehbi Efendi" hikâyesinde anlatıcı Ferruh Ahmed Efendi, dersini Hacı Arif Efendiden almıştır. "Sultan Abdülaziz'e Dair Bir Musahebe"de ise beş-altı kişi oturup padişahın niçin hal'edildiği üzerine farklı yorumlarını sıraladıktan sonra, Yahya Kemal'in sözcülüğünü yaptığını tahmin edebileceğimiz Kadri Bey en ayrıntılı değerlendirmeyi yapar.

"Damat Mehmet Paşa"da aklı kıt vezirin eski hocası Neşet Efendi aşağı yukarı olayın bütününe hakim bir anlatıcıdır. Ama orada bile, bütün başarısızlığa rağmen derse devam edilmesini sağlayan bir "daha üst bilge" vardır: Şeyhülislam Abdullah Vassaf Efendi. Öyle ki, Neşet Efendi, şeyhülislamın planlayıp gerçekleştirdiği bir sürecin parçasıdır, ama kendisi de yaşta ve tecrübede ilerleyince bu olayın niçin böyle başlayıp böyle bittiğini kavrayacak ve açıklayacak mertebeye varmıştır.

Şimdi bütün bunlara dayanarak, hikâyelerin anlatıcıları arasında bir **işlevsel işbölümü** olduğu sonucuna varabiliriz. Anlatıcıların bazıları genellikle **olguları** aktarıyorlar; daha geri planda olanlar ise, bu olguları böyle biçimlendiren **mantığı** açıklıyorlar. Bu, yalnızca biçimsel bir ayrım değil. Toplumsal-politik bir ayrıma da tekabül ediyor. Birinci türden anlatıcı, döneminin politikasına belirli bir yakınlık içinde. Bu, fiilî, fiziksel bir yakınlık da olabilir. Ama manen ya da entelektüel bakımdan o kadar yakın değil. "Olgun bilinç merkezi"nin yardımı olmasa, yüzyüze olduğu olguların özünü kavrayamayacak. Bu bakımdan, bu birinci kategorideki anlatıcıların, aşağı yukarı, "bizim gibiler" olduğunu söyleyebiliriz. Aristotelesçi anlamda, anlattıkları olaydan "korku ve acıma" duyan, yani bir çeşit **"katharsis"** geçiren kişiler bunlar. Bir tiyatroda "seyirci" olabilecek bu kişiler, Yahya Kemal'in **Siyasi Hikâyeler**'inde hikâyelere entegre, dolayısıyla bu anlamda "dramatize" edilmiş seyirciler. Böylece **biz** seyirciler, **o** seyircilere bakarak kendi durumumuzu sanki bir aynada seyrediyoruz. Olaylara yakınken uzak olmanın simgesi bu seyirci-anlatıcılar.

İkinci türden anlatıcılar siyasi eylemlilik düzeyinde etkin olabiliyor. (Örneğin ilk hikâyede Halet Efendinin rolünü bu kategoriye sokabilirsek, o "etkin" bir örnek); ama genel eğilim, bunun tersine. "Raif Efendinin Katli"nde, burada anlatılan hikâye çerçevesinde az çok fiziksel etkinlik gösteren Ataullah Efendi, aslında hiçbir şeye bulaşmamak için Rumelihisarı'nda uzleti seçmiş bir kişidir. Böylece, klasik ayrıma uygun olarak, aklı iyi çalışan bu kişiler, fiziksel eylem olarak oldukça edilgindirler. Çoğu bir tür sürgün gibi yaşar. Bu özellik, akla başka düşünceler getiriyor.

Bir "filozof" tavrıyla köşelerinde oturan bu kişiler, bize olayların içyüzünü anlatabiliyorlar. Onların verdiği dersin, Yahya Kemal'in vermek

istediği mesajla aşağı yukarı özdeş olduğunu tahmin edersek yanılmayız sanıyorum. Peki, kim bunlar ve bu aklı nasıl elde ediyorlar? Kimliklerine kabaca baktığımızda, hepsinin devlet katlarından olduğunu görüyoruz. İçlerinde en etkin olanları Halet Efendi. Bu etkinliğin sonucu olarak harcandığını da biliyoruz. Ötekilerin başına böyle şeyler gelmiyor. Çünkü "etliye sütlüye" karışmıyorlar -ya da çok karışmıyorlar. Demek ki, bu kişiler de devletin çok uzağında değiller; belirli zamanlarda önemli görevler alarak kariyerlerinde ilerlemişler. Ama bir noktada durmuşlar. Bu, bazan gönüllü bir uzak duruş, bazan bir engel karşısında verilmiş zorunlu karar.

Eylem olarak, bir kısmını bizzat anlattıkları olayların dışında duruyorlar (tabiî, istisnaî durumu olan Halet Efendi bütün bunlardan farklı -onun da farkı, iki kişilikli olmasından ileri geliyor). Fiilen dışında oldukları halde, aklen tamamen içindeler. Kimi zaman isteksizce, kimi zaman tiksintiyle de olsa, olayları gözlemliyor ve "olayların ardındaki gerçeği" hemen anlıyorlar. Olayla onların arasında bir mesafe var: bu bir "onay" sorununun getirdiği bir mesafe. Bilge anlatıcılar, olayları **onaylamıyorlar.** Bu mesafeye karşılık, sözkonusu olayla aralarında olağanüstü bir yakınlık var. Çünkü olay kahramanlarının bütün hilelerine, tedbirlerine rağmen, anahtarı bilinen bir şifre gibi rahatlıkla çözüyor "bilge anlatıcılar" bu olayların ardında yatan güdüleri, şaşırmacaları vb. hemen anlıyorlar. Demek ki, siyasetin mekanizmalarını çok iyi biliyorlar, ama bunları ahlâken onaylamıyorlar.

Bu da yeni bir soruya yol açıyor: onaylamak ne kadar önemli? Burada Halet Efendi akla geliyor. Halet Efendi iktidarda; iktidarı anlayan bir kişi olarak Şem'i Molla'yı yorumluyor, açıklıyor. Ama burada bir **değerlendirme** de yok mu? Hafifçe örtük bir değerlendirme elbette var. Şem'i Molla gibilerin "zorunlu" varlığından Halet Efendinin kendi pratiğine de yansıyan bir ahlâki eleştiri var burada. O zaman Halet Efendi pratiğini ahlâken çok onaylamıyor, ama onu sürdürüyor. İzzet Molla'ya, Şem'i Molla'dan fazla değer verdiğine şüphe yok; gene de, ikincinin bir sözüyle (ihbarıyla) birincinin ikbalini erteliyor. gerekçesi de kendi iktidarının sürmesi.

Şu halde, ikinci kategorimiz "bilge anlatıcılar" üstüne bir genelleme daha yapalım. Bunların arasında Halet Efendi "etkin" ve "bilge"dir. Öbürleriyse "edilgin" ve "bilge". Ama hepsi, siyasetin gerçeklerini **bilirler.** Aynı **okuldan** yetişmişlerdir hepsi de. Edilgin olanlar, daha gözüpek olsalar, herhalde aynı mantığı kullanarak işe girişeceklerdir.

Ama, asıl soru, bilinenin ne olduğu sorusu. Edilgin ve bilge olanlar, neyin bilgisine sahipler? Hikâyelerde, bazı insanların "hikâye"leri anlatılıyor. Kimi olumlu (Mehmet Ali Bey gibi), kimi olumsuz (Şem'i Molla, Veh-

bi Efendi gibi), biri de olumlu veya olumsuz denemeyecek kadar irade yoksunu (Damat Mehmet Paşa). Görünüşte anlatılan bu insanların "hikâye"leri. Onların niyetleri, davranış gerekçeleri, görünürün ardındaki amaçları araştırılıyor. Gelgelelim, ortada onları aşan daha büyük, daha kapsamlı bir gerçeklik var. Örneğin Şem'i Molla bir casus, en çok da Halet Efendiye bağlı. Ama Halet Efendinin de üstünde II. Mahmut var ve nitekim sonunda Halet Efendinin ikbalden düşüşünü o belirliyor. Mehmet Ali Beyin 'gözde' olması ve 'gözden düşmesi' gene II. Mahmut'a bağlı. Raif Efendiyi katlettiren Silihdar Ali, inisiyatif sahibi bir siyasi entrikacı; ama onun entrikalarının matrisini de II. Mahmut çiziyor.

Asıl kahraman II. Mahmut ya da bir başka padişahtır demek istemiyorum. Bana kalırsa, **Hikâyeler**'deki bilgelerin bilgisine sahip oldukları **nesne**, "Damat Mehmed Paşa" hikâyesinin son cümlesinin **özne**'sidir: "Devlet, uysal ve uslu bendeler ister." Bireysel padişahları aşan bir özne bu. Öyle bir özne ki, hikâyeleri anlatılan 'protogonistlerin' de (yani, Şem'i Molla, Mehmet Ali vb.), bu hikâyeleri yorumlayarak anlatan bilgelerin de bir yandan pratiklerini, bir yandan da bilinçlerini belirliyor. Hepsinin ötesinde, hikâyelerin asıl kahramanı her zaman o.

*

Gene de, protaganistler üstünde biraz durmak gerekiyor. Çünkü asıl kahraman, özdeşlendiği padişahlar ölçüsünde olsun, onları aşan sürekliliğiyle olsun, oldukça soyut ve geri planda. Kurgusal anlamda somutlaşmıyor, hikâyelerin 'denemesel' özüne uygun biçimde, bir 'mantık' olarak duruyor. Buna karşılık ele alınan karakterler bir hayli somutlaşabiliyor.

Şem'i Molla ile Vehbi Efendi, aynı mesleğin adamları. İşlerinde başarılı olmasını biliyorlar, ama ahlâki hiçbir erdemleri yok. Başarılarının temel sırrı da burada. Kendileri, her efendiye ilkesizce yamandıkları gibi, efendiler de onları aynı ilkesizlikle, işe yarar birer alet olarak kiralıyor. Başarılarının bir ikinci sırrı da, gözlerinin çok yüksekte olmaması; kendileri iktidar olmak istemiyor, birilerinin iktidarına hizmet sunuyorlar. Bu da onları iktidar için vazgeçilmez kılıyor. Bu tiplerin anlatılışında herhangi bir olumluluk yok. Devlet ve siyaset için zorunlu bir "habaset"in aracı bunlar. Dolayısıyla 'başarılı' ve 'olumsuz' oldukları söylenebilir.

Mehmet Ali Bey ise bunun tam tersi. İdealist ve iyi niyetli bir insan. Yetenekleri de var. Böylece, 'olumlu'; ama bir kendi genel zaafı, boşboğazlığı, bir de hizmetinde olduğu devletin mantığı, onu bir "işe yaramazlık" haline getiriyor. Böylece de, "başarısız" oluyor. Bir şeyler yap-

maya kalkıp beceremediği için, onun durumunu anlayan Abdürrahman Efendiden farklı. Abdürrahman Efendinin bilinçli ve gönüllü edilgenliği yerine, iradesi dışında ve bilinciyle kavrayamadığı bir edilgenliğe zorla itilerek **trajik** bir konuma düşüyor.

Amaçları bakımından karşılaştırıldığında, Şem'i ve Vehbi çifti ile Mehmet Ali Bey gene karşıt kutuplarda. Şöyle ki, Yahya Kemal'in de paylaştığı anlaşılan Osmanlı 'ilerleme' sorunsalında, Mehmet Ali Bey reformcu olarak ortaya çıkıyor ama düşüncelerini gerçekleştiremiyor. Bu düşünceleri paylaştığı halde gücü yetmediği için statükoyu koruyan güçleri karşısına almayan padişah onu harcıyor. Şem'i ile Vehbi ise statükonun devamını sağlayan maşalar. Bu bakımdan da başarılı oluyorlar (Vehbi'nin başına bir şey geliyor ama biyolojik bir şey bu: inme iniyor).

Bilge anlatıcıların fiziksel anlamda edilgin olduklarını söylemiştim. Buna karşılık, akılları işlekti. Ayrıca, güdülerini anlattıkları protaganistler hareket adamıydı. Buna bir istisna, Damat Mehmet Paşa. Çünkü bu adamcağız, her haliyle bir durgunluk anıtı. Toplumsal merdivende sürekli yükseliyor, ama kendi iradesiyle değil. Burada şeyhülislam, Saliha Sultan gibi ikincil kişilerin perde arkası davranışları ile devletin mantığı, Damat Mehmet Paşayı bir eskalatöre koyuyorlar ve Mehmet Paşa, bir heykel gibi, yukarılara tırmanıyor. Fiziksel durgunluğunun yanısıra, zihninde de en ufak bir kıpırtı yok. Bu özellikleriyle hikâyeler içinde benzersiz. Ve sonuç olarak, devletin istediği tipte bir "bende" olduğu söyleniyor -yüzde yüz ahmaklık en iyi kul olmanın koşulu.

Böylece Damat Mehmet Paşa ikili bir kontrast sağlıyor. Bir yandan "bilge anlatıcılar"la (en ufak bir bilinç kıpırtısı geçirmemekle), bir yandan da, olumlu ve olumsuz amaçlarla devlette bir yer elde etmeye çalışan hareketli protaganistlerle. Bu şekilde, sıfır bilinç ve sıfır tutku (etkinlik) devlet tarafından ödüllendiriliyor.

Ama gene aynı hikâyelerden anlaşılıyor ki, yalnızca Damat Mehmet Paşa türünden "uysal bendeler"le bu devleti yürütmek mümkün değildir. Devlet kendi işlerini yürütürken, onun gibi birilerini var edebilir, yükseltebilir vb. Ama her şeyi onlara bırakması mümkün değildir. Gereğinde sonradan yok etmek üzere, daha hırslı birilerinin bulunması kaçınılmazdır. Bu birilerini seçen, padişahtır. Ancak, bu 'seçen' padişah, seçtiğinin alternatiflerini de el altında bulundurur. Bunu isterse ilân eder, isterse etmez. Örneğin II. Mahmut, Şem'i Molla'ile ilgili birinci hikâyede, Alemdar Mustafa Paşayı seçmiş görünür; ama herhalde alternatifini hazırlamıştır ki, düzen dışı bir olay sırasında telef olmasını önleyecek hiçbir şey yapmaz. Nitekim, Yahya Kemal'in anlattığı Halet Efendiler, Silihdar Ali'-

ler daha sonra, yeni alternatifler olarak gelir -kurgusal karakter Mehmet Ali Beyi saymazsak.

Bu değişik 'alternatifler' Osmanlı devletinin son dönemlerinde, bir anlamda, partilerin yerini tutarlar. Devlete ve padişaha körü körüne bağlı olmaları gerekir. Padişah, izlemeyi tercih ettiği politikaya uygun gördüğü bir adamı ve onun takımını işbaşına getirir. Bu adam, duruma göre, kendisi için tehlikeli saydığı "öbür adam"ları büsbütün yok etmeye de çalışabilir. Ama bunun için padişahı ikna etmesi, ikna edecek kadar "inandırıcı mücbir sebep" bulması gerekir. "Raif Efendi"deki gibi, düşmanının, yalnız kendi düşmanı değil, padişahın da düşmanı olduğunu, farklı bir padişahın 'alternatifi' olarak kuralı bozduğunu kanıtlamak gerekir. Çünkü padişah, elinin altında yeterli sayıda 'alternatif' bulunmasını ister. Ama bunların kendine sadık olmasını ister.

Bazı yüzeysel bakımlardan bu alternatifler bugünün siyasi partilerine benzeseler de, sözgelişi bir önemli fark, biri iktidardayken öbürlerinin ortada görünmeme gereğidir. Bu sistem, **sesli bir muhalefeti** kaldıramaz. Onun için rakipler -gönüllerinden muhalefet etseler de- ya toptan seslerini keserler ya da sürgün, hapis vb. yöntemlerle sesleri kesilir. Padişahı değil de, onun işbaşına getirdiği ekibi eleştirmek de mümkün değildir; çünkü ekip işbaşında olduğu sürece, padişaha (yani devlete) özdeştir. Birini eleştirmek, öbürünü de eleştirmeyi içerir.

İkinci önemli fark, alternatifi temsil eden kişilerin, bu 'temsil' yetkilerini 'aşağıdan yukarıya' bir yapı veya mekanizmadan almamalarıdır. Gerçi Osmanlı tarihinde bazan böyle örneklere rastlanır. Örneğin bu hikâyelerde adı geçen Halet Efendi, Yeniçeri Ocağının desteğini kazanmış, o desteği kendi iktidar mücadelesinde uzun süre kullanmayı başarmış bir adamdı. Ama böyle bir destek: 1) zaten çok az sayıda kaynağa dayanır; çünkü asker veya bazan ulema dışında, yani belirli bir silah ya da otorite gücü dışında, zaten destek verecek sürekli bir kitlesel birliğin eseri yoktur; 2) zaten padişahın onayı dışında elde edilmiş ve kuralı bir ölçüde bozan bir 'dayatma' biçimidir; dolayısıyla padişah kendini sağlama almak için o desteğin kaynağını kurutmaya çalışır ve bunun için gerekli 'rakip takım'ları her zaman bulabilir. Böylece alternatif politikalar uygulayacak kişiler, iktidarı ancak yukarıdan aşağıya, padişahtan olabilirler; ve o geri istediğinde, iktidarı ve çok zaman canlarını, padişaha geri verirler.

Bu da, Osmanlı'nın 'politik rakip'leriyle çağdaş toplumların 'politik parti'leri arasındaki temel farktır. Ortada bir 'seçim' vardır. Ama Osmanlı'da **seçen** padişahtır ve seçimin yönü yukarıdan aşağıyadır. Dolayı-

sıyla bu, bildiğimiz anlamda 'seçim' değil, bunun mantıkî karşıtı, 'kooptasyon'dur. 'Yukarıdan tayin'dir.

*

Siyasi Hikâyeler'de, evrensel hikâyenin temel ögelerinin varlığına değinmiştim: olaylar, kişiler, entrika, vb. Bir yandan da, **kurgu'**dan çok 'deneme'ye yatkın bir içerik. Bu halleriyle, dramatize denemeleri andırıyorlar. Çünkü çeşitli protaganistler ve onların davranışları sonunda bir soyut kavramın, **politika'**nın (ve belirli bir tipinin, yani 'Osmanlı politikasının') dışavurumları oluyorlar. Entrikanın çözümü, son analizde, politikanın **mantığının** çözümü oluyor. Burada, gene biçimsel anlamda, 'kurgu' tarzının önemli araçlarından biri olan 'bilinmezlik' ve onun 'anlaşılır kılınması' kullanılmış. Tarihî-toplumsal düzeyde ise bu kurgusal araç, Osmanlı politikasının **mantığı'**na dayanıyor. Birtakım olaylar var, anlaşılamıyor. Üstün bir zekâ bu olayları yorumlayarak anlaşılır kılıyor. Böylece, basite indirgendiğinde, bir polisiye romanın bileşenleriyle karşılaşıyoruz. Olayı götüren, bir 'bilinmezlik' gerilimi. Ama yukarıda değindiğim gibi, esrarı yaratan, bir 'politika anlayışının' uygulanması, aydınlatan da, 'politika sırrına' vakıf akıllı bir devlet adamı. Dolayısıyla, sonunda çözülen, 'saydamlaştırılan' şey **sosyo-politik** matlık oluyor.

Mehmet Ali Bey akıllı, yetenekli bir adamdı, niye harcandı? Damat Mehmet Paşa bir **moron'**du, nasıl yükseldi? Raif Efendiyi kim katlettirdi, niçin? Abdülaziz nasıl hal'edildi? Hikâyeler bu soruları soruyor ve sonra açıklıyor. Polis romanında araştırılan bir 'özne' vardır. Romanın konusu olan olayın **faili** kimdir? Bu sorunun cevabıyla katil ortaya çıkar. **Siyasi Hikâyeler'**deki özne farklı türden: görünürde Halet Efendi, Silihdar Ali gibi protaganistler var, ama asıl **fail,** devlet ve onun siyaset mantığı.

Polis romanında görülen kişilerden birinin görünmeyen niyetlerini anlayarak olayı çözer ve aydınlatırız. Burada gerekçeler **bireysel'**dir: o kişinin şu ya da bu biçimde belirlenmiş **kişisel** çıkarına bağlıdır. **Siyasi Hikâyeler'**de gerçekler o kadar kişisel değil. Bir düzeyde diyelim II. Mahmut olayın o biçimde sonuçlanmasına yol açsa da, padişahı öyle davranmaya iten, kendisini aşan bir devlet mantığı var. Yahya Kemal'in dramatize denemelerinde asıl aydınlatılması gereken şey de bu. Bu nedenle, **Siyasi Hikâyeler'**in soyut ama gerçek protaganistinin devlet olduğunu söylüyorum.

Bu 'protoganist'in gerekçeleri herkese açık değildir. Bu yüzden birçok davranışı 'esrarengiz' görünür. Yarattığı olayların belirli bir korkutuculuğu vardır. Korkutuculuk yalnız azil, sürgün, idam gibi uygulama-

ların fiziksel şiddetine değil, olayın nedenlerinin anlaşılmazlığına da bağlıdır. Ancak "hikâyeler"de gördüğümüz tipten 'akıllı' adamlar olayların esrarını çözebilir; geri kalanlar dehşet ve ibretle seyreder.

Çünkü olay her anlamda kapalıdır. Sayıca çok az kişinin belirleyici olması sözkonusudur. Bunların da birinci özelliği, amaçlarını gizli tutmalarıdır. Mehmet Ali Bey örneğinde olduğu gibi, kafasından geçenleri başkalarına belli eden, kendi felâketini hazırlar. Buna karşılık, kafasında düşünce barındırma yeteneği olmayan Mehmet Paşa yükselir. Halet Efendi gibi ikisinin arasında tipler, yükselir fakat sonra kaçınılmaz olarak düşerler. Çünkü uzun zaman iktidarda olmak, iktidarın asıl sahibini kuşkulandırır. Dolayısıyla padişah iktidarları dağıtır ve sınırlandırır. Bu da, "kuvvetler ayırımı" ilkesinin Osmanlıca tarzıdır. Orta kademede, icraatta kuvvetler ayrımı olmalıdır ve taraflar zayıflatılmalıdır ki, tepede iktidar tam ve sınırsız olsun.

Böylece Osmanlı siyaset idealinde **denetim** de yukardan aşağıya uygulanır. Denetimin anlamı, padişah iktidarına yaklaşacak bir iradenin denetlenmesidir. Yolu da, toplumda varlığı önlenemeyen iktidar odaklarının birbirini kırarak zayıflatmasını sağlayacak 'vana'ların açılıp kapanmasıdır.

Aşağıdan yukarıya denetimin toplumda kavramı yoktur (daha aşağı rütbeden casuslara devlet adamı izletmeye 'aşağıdan yukarı denetim' denmezse). Kurumları yaratılmamıştır. Bu nedenle, birtakım uygulamalara karşı tabanda bir tepki oluşacaksa, bu tepkinin dışavurumu 'ayaklanma' gibi kuraldışı biçimlere bürünmek zorunda olabilir. Kuraldışı sayılmasına rağmen, ayaklanma, 'olağandışı' değildir. Bu yüzden, padişah üzerinde bir baskı olarak kendini hissettirmeye başlamıştır. Ayaklanma potansiyelini manipüle etme imkânını elde tutanlar da, bu konumlarını bir iktidar talebi için kullanabilmişlerdir. Bütün bu etmenler, yasal ve normal gidişatın yanına, en az onun kadar geçerli, bir de yasal ve normal olmayan işleyişi getirmiştir. Bunun da sonucu, Osmanlı tarzı siyaset etmenin biraz daha karmaşıklaşması, daha çok entrika gerektirmesidir.

Bu ilişkilerin varlığında, toplumsal oluşumların, siyasi karar ve uygulamaların saydamlaşması, yani herhangi bir seyircinin toplumda olup bitenleri **görebilmesi,** mümkün değildir. Böylece, yalnızca olayın içinde bulunanlar olup bitenleri az çok saydam bir biçimde görebilir: bir de, Yahya Kemal'in dramatize ettiği, edilgin ve bilge gözlemciler siyaset mantığı ve ahlâkı üstüne deneylerine dayanarak olayları çözebilirler. Bu tiplere bir çeşit 'siyaset bilimcisi' demek zordur. Çünkü siyaset bilimcisi ister istemez genellemelere gitmek durumundadır; aynı zamanda, bilinen ku-

rallara göre olayları değerlendirecektir. Osmanlı siyaset yorumcusu ise, kuralları bozan bireysel davranışları anlamaya çalışır.

*

Yukarıda bir kısmını özetlemeye çalıştığım bu davranışlar kümesi, Türkiye tarihinde gerçek bir gelenek oluşturuyor, sanırım. Bugünden geçmişe bakarak yeniden-kurmaya çalıştığımız türden bir gelenek değil, gerçekten geçmişten bu yana varolan, koşullara kendini uydurarak yaşayan bir gelenek.

Şüphesiz, 'toplumsal bir gelenek' düzeyinde ele alamayız bunu. Sözgelişi, çeşitli ülkelerin 'Hariciye Kariyerleri'nde görülene benzer, kurumsal bir geleneksel. Oldukça dar kapsamlı bir aygıtın kendi geliştirdiği zihniyet, yöntem, prosedürlerden oluşan bir gelenek çeşidl. Benzer bir örnek, Katolik Kilisesinin üst yönetiminin oluşturduğu gelenektir. Bütün bu örneklerde, önceki olay, daha sonrakileri belirler, daha sonra olabilecekler karşısında benimsenecek davranış modellerini verir.

Gelenek, sonuçta elle tutulmaz bir şeydir, ama sadece 'zihni' bir şey de değildir, maddi bir yanı da vardır.

*

Devlet iktidarının temsilcileri II. Mahmut gibi somut kişiler de olsa, aslında devletin onları aşan bir özne olduğunu söylemiştim. Bu, 'gelenek'ten ötürü böyledir. Bireylerden bağımsız bir gelenek, bireylerin davranışlarını belirler. Türk tarih yazımında, bunun tersine, olayları bireysel iradelerle açıklama alışkanlığı ağır basar: "II. Mahmut şu politikayı izledi, Abdülmecit şu yeniliği başlattı" vb. Bunlar vardır, padişahlar bazen bir politik çizglyl devam ettirmiş, bazen de Abdülhamit gibi, çizgi değiştirilmiştir. Ancak, şu ya da bu politikanın **içinde uygulandığı koşullar** pek fazla değişmemiş kurallar, 'politik karar ve eylem'in nlteliği aynı kalmıştır.

Bu değişmezlik Osmanlı tarihiyle de sınırlı değildir, gelenek, Cumhuriyet döneminde de sürer. Tek tek Osmanlı padişahlarının dönemlerinde, değişik politikalar uygulanması gibi, bu dönemde de genel politik hedefler değişmiştir. Hem de, çok daha radikal bir şekilde değişmiş, buna uygun bir kurumlaşma da başlamıştır. Değişmeyen, politik gelenek, politikanın yapısıdır. Bu nedenle, yeni kurumlaşma tam olarak oturamaz. Örneğin, 'Meclis' kurumunu ele alalım. I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde de Türkiye bir Meclis kurumuyla karşılaşmış, seçim yapılmıştı. Ama, nasıl bir seçim? Tabanı devlet karşısında temsil edecek 'temsilci'lerin seçimi

mi? Yoksa, devleti tabana karşı temsil edecek kişilerin seçimi mi? Gelenek, ikinciyi zorunlu kılmıştır. Herhangi bir yöreyi ya da cemaati ele alalım. Her ikisi de, kendini temsil edecek beşer-onar bireyi ortaya çıkarabilir. Temsil hakkı bunlardan hangisine verilecektir? Bu sorun, 'adayın saptanması' sürecinde çözülür. Bu beşer-onar potansiyel temsilci içinden devlete yakın olanı, devletin kendi mantığı içinde özümleyebildiği, 'temsil ettiği' varsayılan kitleye karşı devletin temsilciliğini yapmaya hazır olanı, 'yukarıdan aşağıya' seçilir. Aynı durum Cumhuriyet döneminde de geçerliydi; tek-parti koşullarında, geri kalan beş-on temsilci adayının kendilerini kabul ettirecekleri bir başka politik mekanizma yoktu. Dolayısıyla taban değil devlet seçiyordu. Parti il başkanı ile devlet valisinin aynı kişi olması, başka türlü tasavvur bile edilemezdi.

Bu işleyişin bir önemli istisnası, Kurtuluş Savaşı sırasındaki birinci Meclistir. Bu Meclis üyeleri arasında, geldikleri yerin temsil yetkisini almış, dolayısıyla politik doruğa karşı özerk kişiler vardı ve aslında Kurtuluş Savaşında bir başarıya ulaşılmış olmasında bu geçici demokratikliğin, aşağıdan yukarıya katılımın payı olmalıdır. Ama ikinci Meclisle birlikte, gelenek yeniden egemen oldu.

Psikoloji terimlerini ödünç alarak bir yargı vermek gerekirse, istenen yenilikler, yapılan değişiklikler, bilinçlilik düzeyinde verilmiş kararların sonucuydu; ama bütün bunları belirleyen de, bilinçaltına yerleşmiş geleneksel yapıydı. Yapılan yenilikler, başka türlü bir politik mekanizmanın zeminini belki dolaylı ve uzun vadeli bir biçimde hazırlıyordu. (Okur-yazar oranının artması, basın, biçimsel de olsa bir meclisin varlığı, 'yurttaş' kavramının geçirdiği değişiklikler vb.). Ama gelenek bu tür -oldukça cılız potansiyellerden yeni bir politika kavramının doğmasına imkân vermiyordu. Çok-partili rejim deneyleri de buna örnektir. Terakkiperver Fırkası, Kurtuluş Savaşında yer alan, ama belirli uygulamalara muhalefet eden bir kadro tarafından kuruldu, Kürt isyanı gibi, bu kadroyla ilişkisi kurulamayan bir olaydan ötürü çok kısa sürede kapatıldı.

Serbest Fırka deneyi daha da ilginçtir, çünkü böyle bir fırkaya başkanlık edecek kişinin seçimi Osmanlı politika geleneğine uygun biçimde gerçekleşir. Bir siyasi kadro işbaşındadır; muhalifleri de vardır, ama tek-partili rejim gereği bunlar oldukça sessizdir. Neye muhalefet ettiklerinin bilgisi, kadro-içi bir bilgidir. İşbaşındaki kadronun fazlaca güçlenmesi ya da herhangi bir nedenle başarısız kalması gibi bir durumda, 'yedek güç' olarak durmaktadır. Böyle bir ortamda, 'çağdaş çok-partili demokratik rejimler'i andıracak bir formül düşünülür. Fethi Bey ve bazı arkadaşları, temel ilkelerde rejime ve devlete sadık bir muhalefet 'partisi' kurmaya çağrılır. Ama muhalefetin geleneksel sessizliğinden çıkıp bir parti haline

gelmesi dengeyi bozar. Bir yandan, çok çeşitli nedenlerle 'muhalif' olanlar bu parti çevresine doluşur. Bir yandan da, işbaşındaki ekip, muhalefetle birlikte hükümet etmeye alışık değildir. Dolayısıyla onlar, hükümete karşı muhalefeti devlete ve rejime karşı muhalefet olarak suçlayıp karalamaya çalışırlar; başarırlar da. Böylece, önceleri ısrar ve teşvikle yeni fırkaya girmeye ikna edilenler, sonradan af dilenmek durumunda kalır. Kooptasyonla belirlenen muhalefet partisi, yukarıdan aşağıya emirle kapatılır.

Yirminci yüzyılda yaşıyor olmanın gerekleri, Osmanlı politika geleneğinden sıyrılamayan Türkiye'de, dünyada varolan akımları veya bunların benzerlerini yaratır: solcular, ırkçılar vb. Bunlar, kendilerini bağımsız olarak örgütlemedikleri sürece, çok büyük güçlüklerle karşılaşmazlar. **Kadro** dergisi de kooptasyonla belirlenen ve çizili sınırlar **içinde düşünsel bir** alternatif olmasına izin verilen bir yapıdır. Öte yandan, uluslararası konjonktüre göre hoşgörülen ya da kovuşturmaya uğrayan ırkçı akım vardır. Bunlar şüphesiz, devlet halkalarının oldukça dışında kalan periferik oluşumlardır. Toplumda varolan eğilimler -Ticaniler'den başka gruplara- konjonktüre göre, periferiden daha iç halkalara çekilir ve itilir.

Çok-parti dönemi, bu gelenekte önemli bir kopma yaratır. Kopma, tavandan çok tabanda anlamlıdır. Çünkü tavanda, gene aşağı yukarı aynı politik elit, aynı kadro sözkonusudur. (Kadro içindeki ayrışmanın yol açtığı büyük gerilim, çoğu zaman kanlı tasfiye vb. daha büyük bir farklılığın göstergesi sayılmamalıdır. Akraba kavgası çok zaman daha şiddetli olur.) Ama çok-partili **yapı,** tabana, bir kere ilkin iktidarı seçme ve belirleme hakkını vermiştir. Bu, taban açısından eşi görülmemiş bir nimettir ve değeri çok iyi anlaşılmıştır. İkincisi, böyle bir yapının yerleşmesi, bilinen tavandaki kadrodan farklı, tabanı başka biçimlerde temsil edecek yeni kadroların da örgütlenmesine imkân verebilir.

Dolayısıyla, 1950'de ilk kez aşağıdan yukarıya bir seçim yoluyla iktidar değişmiştir. Ama bundan sonra üç kere, yaklaşık on yılda bir, iktidar yukarıdan aşağıya değiştirilmiştir.

İçinde bulunduğumuz son dönemde ise, seçimden yeniden kooptasyon sistemine doğru ciddi bir eğilim var. Türkiye tarihi boyunca, halk gözünde belli bir meşruiyeti olan (bu meşruiyetin sağlanma yöntemleri farklı olsa da) iki iktidar biçimi arasında, bu meşruiyetlerden hangisinin daha meşru olduğu noktasında, potansiyel bir gerilim doğmuş bulunuyor.

TOPLUMUN "FESAT" TEORİSİ

İlk kez Pakistanlı toplumsal bilimci Hamza Alavi kullanmıştı "toplumun fesat teorisi" kavramını. Böyle bir kavramın 'Doğulu' bir bilim ada-

mı tarafından kullanılmış olması anlaşılır bir şey. Çünkü topluma bu tür bakış, Üçüncü Dünyada daha yaygın.

"Fesat teorisi" ne demek? Bir toplumun politik hayatında olup bitenlerin birtakım kişi ve grupların gizli entrikalarının sonucu olduğu teorisi... Bunun bir biçimi, Osmanlı devletinin zayıflamasını, saraydaki yabancı kökenli kadınlarla harem ağalarının entrikalarıyla açıklayan Osmanlı tarihçisinin bakışı olabilir; bir başkası, CIA tarafından hazırlanan "provokasyon"ları keşfetmeye kendini adamış bir 'solcu' teorisyenin bakışı olabilir. Çeşitleri çoktur, ama hepsini birleştiren bir ana kalıbı bulunur. Ayrıca, bu tarz bir düşüncenin oldukça somut bir kaynağı da vardır. Bu kaynak, belirli bir toplum **tipidir:** kitlelerin politikadan uzak tutulduğu, politikanın politik elitlerin ayrıcalığı olduğu, anti-demokratik toplumlar.

Böyle toplumlarda kâğıt üstünde yazılı teori (hukukun işleyişi, kurumların işlevi vb.) pratikte yürümez. Gerçeklik, başka mekanizmalar yoluyla belirlenir. Perde arkasında nüfuzlu adamlar, teoride iktidar sahibi görünenleri oynatır, dar grupların kararlaştırdığı entrikalar yoluyla toplumun kaderi değiştirilir. Çağımızda, özellikle büyük devletlerin istihbarat örgütlerinin uluslararası komplolarda rol oynadığı da biliniyor.

Yahya Kemal'in hikâyelerinde benzer entrikaları, kişisel ilişkilerin fesat planlarına göre belirlenişini gördük. Bunları anlayan, yorumlayan 'bilge' kişiler, günümüz Türkiyesinde politik analizcilerin atalarıdır, diye biliriz. Çünkü Türkiye'de, politikayla ilgili insanların büyük çoğunluğunun politikaya bakışı böyledir. İrili ufaklı birçok politik olayı "CIA'nın işidir", "provokasyondur" ve benzeri yargılarla açıklamak bu ülkede çok yaygındır. Tabiî böyle bir yargıyı bir 'açıklama' olarak kabul etmek de güçtür. Çünkü söylenenin bir kanıtı yoktur, bir tahminin ötesinde bir şey değildir. Sonuçta, bu yargılar birbirini izlemeye başlayınca, bütün politik olayların tek faili, öznesi, birtakım karanlık güçler olur. Böyle bir bakış açısı, özellikle de "tarihi kitleler yapar" anlayışını benimseyenler açısından oldukça paradoksaldır. Çünkü bu söz, teorik bir önerme olarak rafta durur; kitleler yerine birtakım ajanlar habire tarihi yapar. (Kıtlelerin, tarihin **'agent'**ları olmasının tuhaf bir yorumu!)

Türk aydını (burada 'aydın' kavramını oldukça gevşek ve geniş kapsamlı kullanıyorum) bulunduğu kendine özgü toplumsal kertede, devlete daha yakın durmak zorundaydı. Yalnız fiziksel bir yakınlık değildi bu: işini, geçimini orada bulmak gibi. Yalnızca ideolojik bir yakınlık da değildi, aynı ideolojiyi olduğu gibi veya nüanslarla paylaşmak gibi. Toplumun dışında olmayı, bilinçsizce, kendi varoluşsal koşulu olarak benimsemekti aynı zamanda. Onun için, tarihe, politikaya bakışında, toplum bir soyutlama olarak vardı. Analiz yaptığı zaman, onu bir analiz ögesi olarak, bü-

tün yapıları, karmaşık mekanizmaları, soluk alıp verişleriyle tanımasına ve analizine katmasına imkân yoktu. Belki de, zaten değiştirilmesi gerektiği için çok iyi tanınmasına ihtiyaç duyulmayan bir şeydi toplum. Ve bu değiştirme hedefine varılması için yapılacaklar arasında toplumun kendi içinde ve onunla bir şey yapmak yoktu.

Şüphesiz, aynı verili platform üzerinde bulunmakla birlikte, toplumun değiştirileceği yön konusunda farklı projeleri olan başka bireyler ve gruplar da vardı. Böylece iradeler çatışıyordu. Ama çatışmanın alanı da toplumun kendisinden çok, toplumu değiştireceği varsayılan güçlerin ele geçirilmesi alanıydı. Bu tür bir çatışma, bazı örneklerini Yahya Kemal'in hikâyelerinde gördüğümüz gruplar arası kumpaslar, şaşırtmacalar ve bunları noktalayan şiddet tasarruflarıyla ilerliyordu. Dolayısıyla Türk aydınının politik analiz yöntemi, "karşı tarafın **komplolarını** deşifre etmek"le eşanlamlıdır.

Bu, bütünüyle bir yanılsama mı? Şüphesiz hayır. Bir kere Osmanlı tarihi boyunca politikayı bu şekilde ve yalnız bu şekilde düşünmeyi kaçınılmazlaştırmış bir fiilî politika geleneği var. İkincisi, bugünün dünyasında da, yukarıda tanımlanana uygun amaçlar için kurulmuş ve dolayısıyla bu amaçlar doğrultusunda iş yapan örgütler (CIA, KGB, Savak, Mosad vb.) var. Ama sözkonusu geleneğin başından beri, bütün edilginliğine rağmen son kertede bir olayın gerçekleşme kertesi olan toplum vardı. Geçen zaman içinde bu toplum kısmen daha etkinleşti. Çok somut bir örnek vermek gerekirse, bir ülkede ya da **bu** ülkede bir faşist hareket çıkıyorsa, bunun toplumda gerçek bir temeli olduğu için çıkıyor; falancanın "provokasyon"u olarak değil.

Dolayısıyla her ne kadar Türkiye'nin özgül tarihi politikaya dar matrisler içinde bakma alışkanlığını yaratan bir yapı gösterse de, artık tarihi bir komplolar dizisi değil de, toplumsal canlılığın bir ürünü olarak algılamaya başlamakta yarar vardır.

Ottoman Political Tradition and Yahya Kemal

Murat Belge

Summary

Yahya Kemal, a prominent poet of the old school and student of Ottoman history, wrote several stories about political practice and culture in the Ottoman Empire. The structural elements of individual stories complement one another so as to yield a picture of a political tradition in which the whole society is constituted from above by the state.

The article points out that this tradition of politics has continued in the Turkish Republic after the collapse of the Ottoman Empire. The rival political factions which existed and competed for power under the favour of the Sultan were formed as sub-groups within the single-party of the Republican regime. The principle of co-optation and appointment from above continued in a quasi-electoral system. In time, as the formal institutions of parliamentary democracy took shape, especially after 1950, the election principle gained some weight, but the traditional state bureaucracy insisted on its traditional prerogatives. This accounts for the various military interventions in recent Turkish history.

Finally, one important characteristic of the politicised intellectual in Turkey, that is, his habit of thinking in terms of conspiracies to understand and explain political events, is related to the structure of the state tradition in Ottoman times as dramatised in Y. Kemal's stories.

Toplum ve Bilim 28 Kış 1985, 27-64

Doğu Alman Sosyalizmi ve Batı Alman Kapitalizmi Arasında Bir Aydın: Rudolf Bahro

*Tanıl Bora**

Rudolf Bahro'nun düşüncelerini ifade ettiği koşullarla birlikte ele alındığında onu en az düşünceleri kadar ilginç kılacak bir bireysel tarihi var. Doğu Almanya'da senelerce Sosyalist Birlik Partisi üyesi olarak çeşitli görevler yapan Bahro, bu 'varolan' sosyalizmi, 'varolması gereken' açısından taşıdığı potansiyel bakımından eleştiren bir eser yazdı; önce casuslukla suçlanıp hapse girdi, sonra serbest bırakıldı ve Batı Almanya'ya gitmesine izin verildi. Batı Almanya'da da sosyalistlerin 'varolan' kapitalizm koşullarında karşı karşıya oldukları sorunlarla hesaplaşmaya girişen Rudolf Bahro, Yeşil Parti içinde pratik bir siyasal varlık kazandı.

Bu yazının amacı, Bahro'nun düşüncelerini, onu çevreleyen siyasal-teorik bağlamlarla birlikte aktarmak. Bu amaçla, önce düşünürün bireysel tarihinin, blok değiştirmesine karşın süreklilik taşımasına olanak veren Doğu Almanya'ya özgü tarihsel-yapısal özellikler betimlenecek. Yazının ikinci bölümü, Bahro'nun kendini sosyalist olarak adlandıran sistemin tarihsel oluşma koşullarını irdelerken yaptığı temel saptamaları içeriyor. Yazının ağırlıklı kısmı (son iki bölüm) ise, Bahro'nun kapitalist Batı ile 'sosyalist' Doğu arasındaki ortak paydayı sorgulamak için geliştirdiği teorik temeli ortaya koymayı hedefliyor. Bu temel çerçevesinde, Marksist teorinin önemli konuları (devlet, bürokrasi, üretici güçler, özne sorunu,

* Eski **Gençlik ve Toplum** dergisi yayın yönetmeni.

vs.) tartışılıyor. Bunu yaparken, Bahro'nun tek bütünlüklü teorik siyasal yapıtı olan **Die Alternative zur real - existierenden Sozialismus** (Reel Sosyalizme Alternatif)'te çizdiği çerçeveyle ve hattâ belli noktalarda Bahro ile sınırlı kalınmadı; gerek Doğu Alman düşünürün Batı Almanya'da yazdığı makalelerle, gerekse Bahro'yla aynı bağlamı paylaşan bazı Batı Alman kuramcıların tezleriyle bağlantı kuruldu. Yazının yazılmasında odakta olan ve yazının nesnesine yapılan müdahaleleri yönlendiren etmen, kapitalizmin ve reel sosyalizmin ortak nesnel niteliklerinden çok, bu sistem(ler)e yöneltilecek, **eleştirinin** ortak temellerinin ve perspektifinin tartışılmasını sağlamak.

1. DDR: REEL SOSYALİST SİSTEMİN ZAYIF HALKASI

DDR (**Deutsche Demokratische Republik**-Demokratik Almanya Cumhuriyeti) 'tipik' bir Doğu Avrupa halk demokrasisinin özelliklerini taşımıyor. Bu 'sosyalist' devletin tarihi ortaya çıkış koşulları ve yapısal özellikleri ile tanımlayacağımız kendine özgü niteliği, ülkedeki sosyalist muhalefet geleneği ile bu geleneği temsil eden 'sosyalist aydın' tipine damgasını vuruyor. Yaygın toplumsal hareketliliklerle değil, parlak bireysel çıkışlarla ifadesini bulan bu muhalefet geleneğinin son temsilcisi sayılabilecek Bahro'nun düşüncesinin temellerini kavramak için, bu ilk bölümde DDR'nin sözü edilen 'kendine özgülüğü' ele alınacak.

İkinci Dünya Savaşı sonunda Alman halkının Nazilerden kendi verdiği mücadele ile değil, müttefik kuvvetlerinin işgali ile 'kurtulması', kolay kolay çözülemeyecek olan bir dizi çelişkiyi beraberinde getirdi. Önce salt askerî işgal alanlarıyla coğrafi olarak bölünen Almanya'nın, soğuk savaş gerginliğinin yükselmesi sonucu iki ayrı devlete bölünmesi, bu çelişkilerin sürekliliğinin kurumsallaştırılması anlamına geliyordu.[1] Minnenerup ve Brandt'ın tanımladıkları gibi, Napolyon savaşlarından o zamana dek, millî birliğini ve millî devletini siyasi düzeyde olmaktan çok kültürel düzeyde oluşturmuş olan Alman halkı, gene en az Napolyon savaşlarındaki kadar köksüz ve temelsiz biçimde iki millet olarak kurumsallaş-

1 Gunther Minnerup, "GDR: The Frozen Revolution," **New Left Review**, Sayı 13 (Mart-Nisan 1982), s. 7. SSCB'nin asıl tercihi, Finlandiyalaştırılmış, bloksuz bir Almanya idi. Ancak ABD'de ölen Roosevelt'in yerine geçen başkan Truman'ın, zengin endüstriyel temeliyle Federal Almanya'yı Avrupa'nın ekonomik yeniden inşasına katkıda bulunacak bir anti-komünist kale olarak devletleştirmek istemesi sonucu, buna karşı önlem olarak 1949'da DDR "ilan edildi".

tırılıyordu.[2] Doğu Almanya'da kalıp DDR yurttaşı olan Almanlar açısından da bu 'devrim', aşağıdan-yukarıdan tartışmasına dahi olanak vermeyecek ölçüde 'dışardan' gelen bir dayatmaydı. Ne var ki, bu çelişik durum oldukça sancısız biçimde yürürlüğe girdi. Bunda, millî bilincin (ve millî sınırların) siyasal anlamda ciddi bir gelenekten yoksun olması kadar, ülkede sükunetin varlığını güvenceleyen mutabakatın da payı vardı. Devrimin 'öznesi' olan SED **(Sozialistische Einigkeitspartei Deutschlands**-Alman Sosyalist Birlik Partisi) Avrupa'nın en eski sosyal demokrat partisi SPD'nin Doğu Almanya'da kalan örgütü ile Komünist Partisi KPD'nin birleşmesiyle oluşmuş 'köklü' bir partiydi. Anti-faşizm, anti-militarizm, pasifizm, hümanizm gibi ideolojik motifler, savaş sonrasının yıkım ortamında elbette aktif ve eylemli biçimde olmasa da, toplumun her kesiminde onay görüyordu. Bu mutabakata yaslanan SED, 1948-1950 döneminde "Batı Almanya'nın sömürgeciler tarafından köleleştirilmesine karşı", "Almanya Almanlarındır" gibi millî sloganlarla, Almanya'ların birleşmesi umudunun tek taşıyıcısı görünümünü ver(ebil)iyordu. Bu atmosfer Ernst Bloch, Robert Havemann, Bertolt Brecht gibi birçok ünlü sosyalist aydının, devrimin dışardan ithal edilmiş olmasına bakmadan, büyük umutlarla 'Alman milletinin ilk sosyalist devleti'ne katılmalarına zemin oluşturdu.

1950'lerde, Konrad Adenauer'in güçlü liderliğindeki Hıristiyan Demokrat muhafazakâr ideolojinin hegemonyasını kurmasıyla Federal Almanya 'istikrar'a kavuştu. Buna ve soğuk savaş ortamının gerginleşmesine bağlı olarak DDR de kendi blokuna özgü istikrarı yapılaştırma eğilimine girdi. 1952'de yapılan 2. parti kongresinde, SED'nin yeni stratejisi "Sovyetler Birliği örneğine göre ülkede sosyalizmin inşa edilmesi" olarak belirlendi. 1952'den itibaren toplumun her alanı ilerici-gerici, proleter-burjuva kutuplaşması çerçevesinde ele alınmaya başlandı. Devlet teorinin vekili kabul edildi. Ekonomik gelişme kuralları "toplumsal doğa yasaları" sayıldı.[3] 1945'de SSCB'de Stalin'in başlattığı "SSCB tarihini Rus milletinin ta-

2 Gunther Minnerup ve Peter Brandt, "Die deutsche Frage aus sozialistischer Sicht" (Sosyalist Açıdan Almanya Sorunu), **Prokla**, sayı 47 (1983), s. 91-103. Yakın dönem Alman tarihi uzmanı olan bu ikl yazara göre, 2. Dünya Savaşından sonra Almanya'nın millî birliğinin ideolojik ve siyasal çerçevesini çizmesi gereken Alman sosyalistleri, bu "fırsat"ı kullanamadılar. Bunda, dış koşullar (işgal) kadar, Sosyal Demokratlarla Komünistlerin gerek Batı Almanya içinde, gerekse Doğu Almanya ile Batı Almanya arasında diyaloga girmeyi reddetmeleriydi. Özellikle de Batı Alman Sosyal Demokrasisinin lideri Kurt Schumacher'in radikal anti-komünist tutumu bunda etken oldu.

3 Helmuth G. Bütow, "Die Geschichte der Phllosophie und Philosophie der Geschlchte der DDR" (DDR'de Felsefe Tarihi ve Tarihin Felsefesi), **Soziologie der DDR** (Oppladen, 1964) içinde, s. 443-44.

rihi olarak yazma" harekâtı DDR'de de başlatıldı. Devlet başkanı ve SED sekreteri Ullbricht, "Almanya'nın millî birliği için verilen mücadelede, Alman tarihinin bilimsel olarak incelenmesinin çok önemli olduğunu" açıkladı. 'Milliyetçileşme' DDR için özel bir anlam taşıyordu, çünkü 'millet'in önemli bölümü 'öbür tarafta' kalmıştı ve 1952'ye dek SED bütün Almanya tarihini bir yanılgılar ve (sosyalizm açısından) yenilgiler tarihi olarak sunuyordu; 'Alman milleti'ne ancak zengin düşünce birikimi çerçevesinde duygusal bir işlev yükleniyordu. Tarih yeniden yazılırken, Batı Almanya'da kalmış 'millî unsurlar'ın gözetilmesine önem verildi ve DDR, tarih boyunca Alman halkının çıkarlarına sadık kalan tarihî kurtarıcı olarak belirlendi. Köylü ayaklanmalarının şiddetle ezilmesinde feodal güçlerle uzlaşan Protestan önder Martin Luther'den, Marx'ın ünlü eleştirisine konu olan reformist sosyal demokrat Ferdinand Lasalle'a kadar birçok 'Alman büyüğü' SED'ye varan tarihsel çizgide (bilinçsiz de olsa yürümüş radikal demokratik, sosyalist ve "Almanya'nın birliğine inanmış" şahsiyetler olarak sunuldu.[4] SSCB nasıl bütün dünyanın 'sosyalist anavatan'ıysa, onun denetimindeki Doğu Avrupa halk demokrasilerinin 'özel' üyesi DDR de Almanların 'sosyalist anavatan'ı olmuştu! SED, böylelikle aynı zamanda kendine yüklediği, sosyalizmin tüm Almanya'ya yayılması misyonunu da kurumlaştırıyordu.

SED'nin pürüzsüz işleyen bu 'ideolojik önderliği' ilk kez 1953 Haziranındaki işçi ayaklanması ile çatlak verdi. Ücret normlarının düşürülmesine karşı başlayıp işçilerin siyasal katılım hakkı talep etmesine varan bu ayaklanma, Doğu Blokundaki ilk, DDR'deki son anti-Stalinist kalkışma idi. 1953'den 1970'lerin sonlarına dek, DDR'de muhalefet açısından sessizlik hüküm sürdü. 1953'de işçileri haklı görmelerine karşın, ayaklanmayı "kendiliğinden, siyasal hedeften yoksun" buldukları için destek-

lemekten kaçınan sosyalist muhalifler, Stalin'in ölümünden sonra Doğu Blokundaki yumuşama eğilimine umut bağlamışlardı.[5] Ancak. Stalin'e ki-

4 Fritz Kopp, "Die Lasalle Frage in der nationalen Geschichtsbetrachtung der DDR" (DDR'nin Millî Tarih Bakışı içinde Lasalle Sorunu), **Soziologie der DDR** içinde, s. 289-291.

5 Uta Gerhardt, "The Uprising of 17 June 1953," Günther Grass. **The Plebians Rehearse the Uprising** (1972) içinde, s. 113-127. 60'lardan itibaren rejimin uzlaşmaz sol muhalifi olan Robert Havemann 1953'de işçileri yatıştırmak için nutuk vermişti. Ünlü tiyatrocu-düşünür Bertolt Brecht, partiye bir açık mektup yazarak işçilerin haklı olduğunu anlatmış, bu haklı talepleri dikkate alacağına inandığı partiye bağlılığını da eklemişti. DDR radyosu, mektubun yalnızca "yoldaş Brecht'in bağlılığını ifade ettiği" son paragrafını duyurdu! DDR'ye özgü gizli muhalefetin tipik temsilcisi olan Brecht'in ölümünden on yıl sonra yayınlanan **Me-Ti, Tarihte Diyalektik** (İstanbul 1977) →

şisel ve düşünsel olarak en derinden bağlı olan kadroların yönetimindeki SED giderek sertleşti. 1953 ayaklanmasından sonra, yerel parti sekreterlerinin yüzde 71'iyle birlikte, parti içinde Sovyet modelini aynen kopya etmeye karşı olan Zaisser ve Herrnstadt ekibi tasfiye edildiler; partide zaten ciddi bir reformist kanat yoktu.

1958'deki parti kongresinde "Doğu Almanya'da sosyalizmin temellerinin oluştuğu" ilan edildi; 1961'de de "Yeni Ekonomik Düzen"e geçildiği duyurularak tarımın kolektifleştirilmesi çalışmasına girişildi. 1961 Ağustosunda Doğu ile Batı Berlin'i ayıran ünlü duvarın yapımına karar verildi. Bu kararın alınmasında hiç kuşkusuz, çoğu 25 yaşın altında 2.6 milyon Doğu Alman'ın Batı'ya göçmesi belirleyiciydi; fakat duvar aynı zamanda DDR'nin Batı ile arasında kesin bir koruyucu ayrım yapma ihtiyacının kurumsallaşmasını ifade ediyordu. Bu dönemde, Sovyet modelinin, çok daha gelişkin endüstriyel temele sahip olan DDR'de aynen uygulanmasına karşı olan sol muhalifler, iktisadi örgütlenmede girişilen reformlarla ümitlendiler. Ancak bu örgütlenme, tamamen ekonomik verimlilik/üretim artışı hedefine yönelik teknolojik-rasyonalist bir örgütlenmeydi ve demokratik katılım gibi sorunları içermiyordu.[6] DDR, toplumsal programını giderek nicel ölçütlerle ve karşıtı ile rekabetle tanımlamaya başladı. Ulbricht, "1971'de BRD'ye yetişecek ve onu geçeceğiz" demişti. 1960'ların ikinci yarısında DDR'nin ortalama ekonomik büyüme hızı yüzde 5-6 olarak gerçekleşti. 1971'de SED'nin 8. kongresinde tüketim malları üretimine ve konut yapımına ağırlık verilmesi kararlaştırıldı. "Yarın daha iyi yaşamak için bugün daha çok çalışmalıyız" sloganı benimsendi. Ulbricht'-

adlı kitabında, eski bir Çinli bilginin metinlerinden yararlanarak yaptığı öğretilemede, Stalinist ekonomizmin gizli ama ince bir eleştirisi vardır: "Ni-en'in [Me-Ti'de Stalin'i simgeleyen kişi] planlama çalışmasının örgütlenmesini politik bir sorun yerine ekonomik bir sorun olarak ortaya koyması yanlış bir davranıştı" (s. 157).
Bir muhalif olarak Bahro'nun önemi de, 17 yaşındayken, 1952 yılında partiye girdikten sonra, teknokrat-partili tipine dönüşmesi. Bahro 1959-1960'da tarımın kolektifleştirilmesinde, 1960-1965'de üniversitede, 1965-1967'de gençliğe yönelik **Forum** dergisinde çalıştıktan sonra, 1967'den 1970'lerin sonuna kadar endüstrinin rasyonelleştirilmesinde görevli bir "uzman" partiliydi.

6 Gert-Joachim Glaessner. "Auf der Suche nach einem hummanem Sozialismus (İnsani Bir Sosyalizm İçin Arayış)", **Prokla**, sayı 47 (1983), s. 2. Prof. Ludz, bu dönemde SED yönetiminin belirleyici hedefinin teknolojik/endüstriyel ilerlemeyi toplumsal ilerlemeye tahvil etmek olduğunu" söylüyor. Bkz.: Peter Christian Ludz, "Ein Theoretischer Rahmen (Teorik bir Çerçeve)", **Sozlologie der DDR** içinde, s. 15, DDR'de çalışma koşulları üzerine kapsamlı bir eleştiri yapan Axel Bust-Bartels ise, demokrasi ve katılım kavramları tamamen dışlanmasa bile, "çalışma sürecindeki demokrasinin, salt üretim artışına yönelik olarak işlevselleştirildiğini" savunuyor. Bkz.: Axel Bust-Bartels, "Arbeitsbedingungen in der DDR (DDR'de Çalışma Koşulları)", **Prokla**, sayı 27 (1977), s. 59.

in ölmesinden sonra parti sekreteri olan, savaş sonrası kuşaktan Erich Honecker, 1972'de "Batı ile daha iyi üretim yaparak rekabet edileceğini" söyledi; 70'ler boyunca BRD'de ortalama ekonomik büyüme hızı yüzde 3.3 iken, DDR'de bu oran yüzde 4.8 oldu. DDR, COMECON içinde ikinci, dünyada 8. büyük ekonomik güç haline geldi. Batıyla rekabet, ister istemez (kapitalist) Batının ekonomik ölçütlerini kurumsallaştırırken; rekabette 70'lerin ortalarına dek sürdürülen göreli başarı, DDR'ye diğer Doğu bloku ülkelerinde görülmeyen bir teknolojik-teknokratik örgütlenme 'düzey'i sağladı. Fakat bu düzey, salt 'sıralama'daki yerin yüksekliğini değil, devlet-toplum örgütlenmesinde önemli **niteliksel** özellikleri beraberinde getirdi.

Devlet yapısı ve ekonominin yönetimi giderek merkezileştirildi. Yeni örgütlenmede, her (ağırlıkla ekonomik) devlet görevine paralel bir parti görevli bulunuyordu. Aynı 'iş'le uğraşan parti görevlisi, devlet görevlisinden hiyerarşik olarak üstündü. Başta salt denetim açısından işlevsel olan bu durum zamanla değişti; uzmanlarla parti görevlileri giderek özdeşleşti. Yani DDR'de bir partili, aynı zamanda bir teknokrattır. Bu yapı, 1940'ların sonlarından itibaren kurulan "İşçi ve Köylü Fakülteleri" ile oluşturulmaya çalışılan "yeni entelejensiya"nın kurumsal olarak tamamlanmasıydı. Parti-devlet görevleri ve siyasal işlevlerle teknokratik işlevler arasındaki ayrımları silip hepsini monolitik bürokrasi içinde bütünleştiren bu DDR'ye özgü yapılanmanın önemi çok büyüktür.[7] DDR'de sağ muhalefet geleneğinin olmamasının önemli nedenlerinden birinin bu olduğu söylenebilir. Diğer halk demokrasilerinde sağ muhalefeti besleyen önemli kaynaklardan biri, meslekî (teknik) konumlarla siyasi konumlar arasındaki ideolojik çelişkidir ve bu çelişkinin varolması DDR'de yapısal olarak mümkün değildir. Sağ muhalefetin oluşumunu engelleyen toplumsal örgütlenme, sol muhalefetin yapısında da etkili oluyor. Parti faaliyetinin/siyasetin teknokratikleştiği bu toplumda parti (devlet)-toplum arasında diğer Doğu Bloku ülkelerinde rastlanabilecek ölçüde keskin bir karşıtlık oluşmuyor. SED'nin, birbirinden farklı tarihlerle ve farklı temeller üzerinde eşitsiz gelişen toplumsal düzeyleri (o düzeylere tekabül eden örgütsel işlevler aracılığıyla) bir bütünlük içinde entegre etmesi, toplumdan (ve tekil inisiyatiflerden) da kaynaklanan denetim/meşrulaştırma mekanizmalarını dışlamıyor.[8] Bu görece uyumlu atmosferde, sosyalist siyasal muhalefetin etkili biçimde dışavurumu oldukça güç. Rudolf Bahro, rejimle teorik olarak hesaplaşmak için **Alternative**'yi yazmaya karar verirken, insanların

7 G. Minnerup, "GDR: Frozen Revolution", s. 17.

8 Peter - Christian Ludz, "Ein Theoretischer Rahmen," s. 11-59. Ludz, "içi boş ideolojik formüllerle oluşturulan" bu bütünlüğün her zaman otoriter müdahale etmenini gerektirdiğini ortaya koyuyor."

akşamları evlerinde, günlük yaşamda, parti faaliyeti içinde olanlardan çok daha fazla sosyalizm konuştukları saptamasından yola çıkıyordu. Fakat siyasal (parti) faaliyetinin de işbölümünün kurallarıyla sınırlanmış olması ve eleştirel düşüncenin bölük pörçük varolması ciddi bir sosyalist muhalefetin ortaya çıkmasını önlüyordu. Bahro'nun daha sonra **Alternative**'de yazdığı gibi, "reel sosyalist sistemlerin sosyalizme doğru yürümesi mümkün değildi; çünkü sosyalizm 'teknik' olarak ulaşılabilir ve tanımlanabilir bir şey değildi"; DDR'nin teknokratik yapısı bu çelişkiyi daha da belirgin biçimde ortaya çıkarıyordu.

Bahro'ya göre, tamamen toplumsal örgütlenmenin yapısından kaynaklanan bu kriz, parti yönetiminin öznel niteliklerinden tamamen bağımsızdı. Bu yaklaşım Bahro'ya özgü değil. DDR'deki sosyalist muhalefetin önemli özelliklerinden biri, parti yönetimini 'gerçek sosyalizme' ikna edilebilir olarak görmeleri.[9] Fakat bu inancın, başka etkenlerin devreye girmesiyle aşırı ihtiyata ve bir tür teslimiyetçiliğe dönüşme eğiliminin de olduğunu belirtmek gerek. Devreye giren etkenlerle kastedilen, sonuç olarak gene 'sosyalist' olan bir devleti Batı'dan (ve burjuvaziden) koruma duyarlılığı. Öyle ki, o zamana kadarki en kapsamlı ve radikal reel sosyalizm eleştirisini yapan Rudolf Bahro, Federal Almanya'ya geçtikten sonra 1979'da "bir devlet olarak DDR'nin güvenliğini sarsmamak için, demokratikleşme mücadelesini dikkatle, kontrollü olarak yürütmek gerektiğini" söylemişti.[10] Soğuk savaş ortamının kötü anılarıyla da desteklenen bu duyarlılık DDR'deki sosyalist muhalefeti 'burjuva özgürlükleri' konusunda da son derece kuşkucu yapıyor. Diğer Doğu Bloku ülkelerindeki sol muhalefetin aksine, DDR'nin ünlü muhalif aydınları, sosyalizme yönelmek için Batı'dan çok daha büyük bir potansiyele sahip olan ülkelerinde burjuva demokratik hakların aranır hale gelmesini kabul edilemez bir çelişki olarak görüyorlar ve 'sosyalist özgürlük' hedefinden daha 'aşağı' olduğunu düşündükleri bir noktada uzlaşıyorlar.[11]

9 Rudolf Bahro, "Selbstinterview (Kendisiyle Yaptığı Röportaj)", **Ich werde meinen Weg fortsetzen** (Yolumdan Dönmeyeceğim) (Köln, 1981) içinde, s. 56-73. Öyle ki, Bahro tutuklanmasına yol açan **Alternative** kitabının parti üzerinde olumlu etki yapabileceğini umut etmişti: "Beni karşı devrimcilikle, revizyonizmle suçlayacaklar. Bu zaten rutindir. Bunu yaparken oturup düşünmeleri bile gerekmez. Ama okuyacaklar, işte o zaman düşünecekler. Ben doğrudan doğruya, siyasal bireylerin resmî konumları ile içsel psikolojik süreçleri arasındaki çelişkiye vuruyorum. (...) İnsanların içinde ağır basan hangisi: aygıtın adamı olmak mı, sosyalist olmak mı?"

10 Minnerup ve Brandt, "Die Deutsche Frage," s. 103.

11 1950'lerin ortalarına kadar DDR'nin 'devlet filozofu' sayılırken, 1953 ayaklanması ve Macaristan'ın Sovyetler Birliği tarafından işgali üzerine dışlanan, Berlin duvarının yapım kararı üzerine de Batı Almanya'da yaşamaya başlayan Ernst Bloch'a →

Bu içselleşmiş tavrın yansıması, DDR'li muhaliflerin tek başlarına da kalsalar, etkinlikleri tamamıyla kısıtlansa da Batı'ya geçmemekte direnmeleri ve bir **muhalif siyasal tavır olarak** Doğu Almanya'da kalmayı mütevekkilane bir kararlılıkla sürdürmeleri. Rudolf Bahro'nun, reel sosyalist sistemle teorik bir hesaplaşmayı kotaran **Alternative**'yi yazması da, başlıbaşına bu tarz bir siyasal tavır. Bahro, Çekoslovakya'nın işgali üzerine yazdığı istifa mektubunu partiye göndermekten vazgeçtikten sonra, 1969'dan 1976'ya kadar, "gündüz parti işiyle uğraşıp gece yazarak ve yalnızca vaktinden önce yakalanmaktan korkarak" **Alternative** ile uğraştı. 1977'de kitabın yayınlanmasından bir hafta sonra casusluk zanniyla tutuklanıp 8 yıl hapis cezasına çarptırıldığında, "ben bu ülkenin ürünüyüm, bu ülkeye karşı sorumluyum" diyerek 'geleneksel tavır'ı sürdürüyordu. Ancak 1979 Ekiminde, DDR'nin 30. kuruluş yıldönümü şerefine cezası affedilince, SED'nin seve seve verdiği izinle Federal Almanya'ya geçti. Bu, DDR'li muhalif tipinin klasik tavrından kopuşu temsil ediyordu. Bu kopuşta, birbirini tamamlayan iki etkenin payı olduğu söylenebilir. Birincisi, artık DDR'de muhalefetin parlak isimlerin sürükleyiciliğiyle değil, gerçekten toplumsallaşarak varlık kazanmaya başlamasıydı. 1978 başında ilk kez **illegal** bir

göre: "Burjuva toplumunda birey başka insan'da kendi güçlerinin, bireysel özgürlüklerinin sınırını görür; dolayısıyla halka karşı hattâ egemen sınıf içinde de baskıcı bir düzen kurmak zorundadır. Sınıfsız toplum ise başka insan'da kendi özgürlüğünün güvencesini görür; Marx'ın dediği gibi insan kendi güçlerini buna göre toplumsal bir güç olarak kavrar ve örgütler." Felsefi Yazılar'ından aktaran Silvia Markun, **Ernst Bloch** (Hamburg, 1977), s. 81. Naziler tarafından ölüme mahkûm edilen, DDR'de uzun süre sabrettikten sonra 1960'ların ortalarından itibaren muhalefete başlayan ve büyük baskılarla karşılaşan ünlü doğabilimci Robert Havemann, reel sosyalist sistemde özgürlüğe maddi ve tarihî bir misyon biçiyordu: "Yani, sosyalizm de şimdiye dek hiçbir zaman olmadığı ölçüde zorunluluk haline gelen şey özgürlüktür. Bu burjuva özgürlüğünün yeni bir baskısı olmayacaktır, olamayacaktır. Çünkü sosyalizm, burjuva toplumunda ancak umut ve rüya olabilen özgürlükleri yaratabilir: yani, bireyin diğer insanlara her türlü bağımlılıktan özgürleşmesini. Kapitalizmde insan, ancak giderek daha fazla sayıda insanı kendine bağımlı kılarak diğerlerine karşı maddi bağımlılıktan kurtulabilir. Sosyalizmde ise bireyin maddi özgürlüğü ve bağımsızlığı, onun yalnızca sosyalist toplumun bütününe ve onun kültürüne bağımlı olmasına bağlıdır. Robert Havemann, "Freiheit als Notwendigkeit (Zorunluluk Olarak Özgürlük)", **Berliner Schriften** (Berlin Yazıları) (Göttingen, 1976) içinde, s. 61. Bahro da bu duyarlığın sürdürücüsü oldu: "Robert Havemann, DDR'de varolan potansiyelden, salt burjuva özgürlüklerinin oluşturulmasının ötesinde ve daha fazla bir şeyler beklemekte haklıdır." R. Bahro, "Seine Sache ist unsere Sache (Onun Sorunu Bizim Sorunumuzdur)", **Elemente einer neuen Politik** (Yeni Bir Politikanın Unsurları) (Berlin, 1980) içinde, s. 37. Bahro **Alternative**'de de, DDR, Macaristan ve Çekoslovakya'daki askerî müdahalelerin sosyalist muhalefeti sindirdiğinden ve burjuva demokratik hakların önemli bir adım olarak özlenir hale geldiğinden yakınmaktadır.

sol muhalif grup ortaya çıkmıştı: Alman Demokratik Komünistler Birliği (BDKD).[12] Ayrıca, sosyalistlerin yanında kilisenin, rock'çı gençlerin, toplumun geniş kesimlerinin katıldığı barış hareketi etkisini ciddi biçimde hissettirmeye başlamıştı. Bu oluşumlar, salt DDR'de 'kalarak' muhalefet yapmayı işlevsiz kılıyordu. Ayrıca, bu hareketlenmeye bağlı olarak, Rudolf Bahro'nun yaptığı reel sosyalizm eleştirisinin teorik çerçevesi, DDR'nin ve bütün olarak reel sosyalist sistemin dışına çıkarak siyasal mücadelesini sürdürmesi için gerekli tekeli sağlıyordu. Kapitalist Batı ile reel sosyalist Doğu'yu ortak eleştiri temelinde birleştiren bu temel, Alman olmanın getirdiği dil, kültür, tarih, etik ortak paydayla yanyana gelince, Bahro'nun Federal Almanya'nın güncel siyasal ortamına hemen entegre olmasını olanaklı kıldı.[13]

Rudolf Bahro, reel sosyalizmin kapitalizm ile kendi arasına koyduğu 'yapay' ideolojik ve siyasal ayrımı, reel sosyalizmin en zayıf halkasında hem teorik olarak hem de siyasal tavrıyla radikal biçimde sorgulayan bir aydın olarak, hem DDR'ye özgü muhalefet tarzının ürünü; hem de bu tarzın aşılmasını temsil ediyor.

12 BDKD Ernst Bloch, Wolfgang Harich, Robert Havemann ve Rudolf Bahro'nun izinden gittiğini açıklamıştı. Çin Kültür Devriminden Rosa Luxemburg'a, Avrupa Komünizmine dek, 20. yüzyılda yerleşik Marksizme aykırı bütün akımların 'sosyalist gelenek' içinde varsayılması gerektiğini vurgulayan program açıklamasında hedef anti-dogmatik, demokratik, hümanist, reformcu bir komünizm için çalışmak olarak saptanmıştı. **Der Spiegel,** 2 ve 9 Ocak 1978.

13 DDR'li muhalifin bir başka tipik özelliği de, Batı'daki "endüstri ve tüketim toplumunun" onun gözünü kamaştıracak siyasal-toplumsal varoluşunu salt geride bıraktığı ülkeye dönük bir "geçmiş zaman" haline getir(e)memesi. Rus, Çekoslovak, Macar vs. benzerlerinin aksine, DDR'li sol aydınlar Batı'ya gelmekle kendilerini talihli saymadıkları gibi, siyasal etkinliklerini geldikleri yerde de (Batı Almanya) sürdürmeleri. Bunun nedeni, ortak tarihi bağlar ve DDR'nin Batı'ya epeyce benzeyen yapısı. Örneğin Ernst Bloch, F. Almanya'da 1968 öğrenci hareketlerinin doğurduğu tartışmalara katıldı, 80 yaşında zorunlu hal yasalarına karşı yapılan gösteri yürüyüşlerinde yer aldı, 17 yaşındayken (1953) B. Almanya'dan "sosyalist umudun ülkesi" DDR'ye geçen ozan Biermann, 60'ların başından itibaren muhalefete katıldı ve "insanın kafasına değil kimlik kartına delik açan bilgisayar-Stalinizmini" eleştirmeye başladı. Ama 1964'de hâlâ "gene de Almanların böyle bir devleti olduğu için mutluyum, ne kadar ağlanacak halde olsa da!" diyerek "içerde" kalmaya kararlı olduğunu ortaya koyuyordu. Biermann da 1976 sonunda özel izinle konser vermeye gittiği Federal Almanya'dan dönüşte ülkeye sokulmadı. Biermann, önceleri protest müziğinde ağırlıkla DDR'ye karşı parçalara ağırlık verirken, 80'li yıllarda daha yoğun olarak B. Almanya politikasıyla ilgilenmeye başladı.

2. ÖZGÜL BİR TOPLUMSAL FORMASYON OLARAK REEL SOSYALİZM

Rudolf Bahro'nun en önemli ve bütünlüklü teorik katkısı, varolan sosyalist ülkelerin oluşturduğu sistemi, kapitalizme veya sosyalizme ne ölçüde benzedikleriyle değil, kendi tarihi içinde özgül bir toplumsal formasyon olarak tanımlamasıdır. Başyapıtı olan **Reel Sosyalizme Alternatif**[14] başka bağlamlar için de açılımlar sağlamasına karşın, reel sosyalist sistem ile teorik-siyasal bir hesaplaşma amacıyla yazılmıştır.

Yerleşik KP'ler tarafından 'başka türlü olması imkansız" bir sosyalist düzen olarak kurumsallaştırılan reel sosyalizmin, Marksist açıdan teoretize edilmesi çabası, 60'lı yıllardan itibaren ivme kazandı. Bu çaba, reel sosyalist ülkelerde yaşayan sosyalist muhalifler için de söz konusuydu. Daha önceleri tekil konularda, insan haklarına, siyasal katılım haklarına vs. ilişkin olarak gündeme getirilen itirazlar, bu dönemde teorik bir çerçeve içinde ele alınmaya başlandı. Eleştiriyi yaparken çoğunlukla sosyalizmin dışına düşmemeye özen gösteren muhalifler, genellikle 'evrensel' emek-sermaye çelişkisinden yola çıkıyorlardı. Örneğin, sosyalist muhalefetin ilk ve en ciddi siyasal belgelerinden biri olan, Polonyalı Kuron ve Modzelewski'nin "partiye mektup"unda şöyle bir yaklaşım ortaya konulmuştu:

> *Polonya sosyalist bir ülke değildir, çünkü egemenlik halka değil, tekelci ve monolitik nitelikteki partiye aittir. Bu partinin özelliği, tekelci bir bürokratik yapı olmasıdır. Bütün önemli üretim araçlarına sahip olan bu aygıt işgücü pazarına tek alıcı olarak girer, ekonomik zora ve siyasal baskıya da başvurarak işçi sınıfının işgücüne elkoyar ve bu potansiyeli gene kendi egemenliğini güçlendirmek için kullanır. Sistemin temeli, işçilerin sömürülmesi olduğuna göre, bu bürokratik aygıt işçi sınıfının çıkarlarına karşıdır.*[15]

Sorunları, kendilerinden 'kurtulunamayan' burjuva toplumuna özgü karşıtlıklarla açıklamaya çalışan bu yorumun (ve varyasyonlarının) bu ülkelerdeki sol muhalefette en revaçta olan eğilim olduğu söylenebilir.

14 Rudolf Bahro, **Die Alternative zur real-existierenden Sozialismus** (Reel Sosyalizme Alternatif) (Köln 1978). Bundan sonra bu kitaptan kaynaklanan konular ve yapılan alıntılar, doğrudan doğruya metnin içine açılacak parantezlerle belirtilecektir. **Alternative**'nin Bahro tarafından yapılmış bir özetinin Türkçeye çevirisi için bkz. "Doğu Avrupa'da Alternatif", **Birikim**, sayı 42-43-44, (Ağustos-Eylül-Ekim 1978), s. 36-60.

15 Klaus Mehnert, **Jugend im Zeitbruch** (Zaman Dönümünde Gençlik), (Stuttgart, 1976), s. 238. Bu mektubun Türkçesi için bkz. "Parti Üyelerine Açık Mektup", **Polonya Günlüğü** (İstanbul, 1985) içinde, s. 8-36.

DDR'de, resmî ideolojinin kapitalist Batı'yla rekabetin 'alanı' olarak gördüğü **endüstrl,** "geleceğin sosyalist toplumu" tasarımının da dayandırıldığı temel unsur idi. DDR'deki sol muhalefet de, sistemi bu unsurun belirleyicl gölgesi altında sorgulamaya eğilimli oldu. DDR aydınlarının kafasını kurcalayan temel soru şuydu: SSCB'den çok daha farklı (çok daha gelişkin) bir temel üzerinde sosyalizme doğru ilerlemeye başlayan Doğu Alman toplumunun yapısının ve sosyalizm yolunun SSCB ile aynı olması doğru mudur?[16]

Bu soruyu en net biçimiyle soran Robert Havemann olmuştu.[17] Havemann'ın yaklaşımında, reel sosyalizmin açmazı (Kuron ve Modzelewski'deki gibi) "kurtulunamayan" bir evrensel çelişkide değil, "evrensel diyalektiğin" diğer kutbundaydı. Havemann'a göre SSCB'de ve reel sosyalist sistemde "proletarya diktatörlüğü" kurulmamıştı; çünkü mülkiyet kapitalistlerle toprak sahiplerinden alınarak üreticilere, köylülere değil devlete geçmişti. 1917 devriminden sonra, Rusya'nın askerî, siyasal ve ekonomik koşulları ("tarihsel sürecin yasaları gereği") "bürokratik devlet sosyalizminin" oluşumunu zorunlu kılmıştı. Bugünkü SSCB ise, modern ve üst düzeyde endüstrileşmiş yapısıyla, demokratik sosyalizme geçiş İçln gerekli temele sahipti. Özetle, Havemann'ın yaklaşımında, reel sosyalist toplumların çelişkisi **sosyallst altyapı** lle **Stalinist üstyapı** arasındaki çelişkiydi. Bu yaklaşım, DDR'nin resmî ideolojiisinin tersten okunması olarak tanımlanabilir; güçlü endüstriyel temel SED yönetimine göre zaten gerçekleşmiş olan sosyalizmin kapitalizm ile rekabet edebilirliğini, muhalif Havemann'a göre ise gerçek sosyalizme geçebilirliğini temsil ediyordu!

Havemann'ın, endüstrileşmemiş/yeterince gelişmemiş ülkelerin koşullarında sosyalizmin vulgerize edilmesini meşru (hattâ zorunlu) kabul

16 Bu arayışın bir yönüyle de birçok yerleşik ve sürekli yeniden üretilen anti-komünist tepkiye karşı durma arayışı olduğu söylenebilir. Bahro'ya göre, Doğu'da uygulanan tırnak içindeki komünizm, salt iktidar ilişkilerindeki bir kaymaya yol açacağından değil, birçok olumlu alışkanlığa ve Batı kültürüne yönelik bir tehdit olarak algılandığı için, anti-komünist tepki hep güçlü kalıyor. R. Bahro, "Über das Wahre am Antikommunismus (Anti-Komünizmde Doğru Olan)", **Elemente** içinde, s. 120. Dolayısıyla, "gerçek sosyalizme" ikna etmenin yolu, Batılı sosyalizmin Doğu'daki gibi olmayacağını anlatmaktan geçiyor.

17 Robert Havemann, Doğu Avrupa'daki 'sosyalist' rejimleri reel-sosyalizm kavramıyla eleştiren ilk düşünürlerdendir. Havemann, 1975'de Ernst Bloch'a gönderdiği mektupta bu kavramı yorumlayışını şöyle anlatmıştı: "Reel ile gerçek, yalnızca görünürde aynı anlama geliyor. Utana sıkıla 'reel' sosyalizmden söz eden biri, ikinci plana ittiği bir 'ideal' sosyalizmin varlığını da kabul ediyor demektir. Burada da -bunu eklemek gerek- ütopya konusunda diyalektik olmayan bir konuma düşülmüştür. Reel sosyalizm kavramı, gerçekte yalnızca rahatsız vicdanları rahatlatmaya yarıyor". Robert Havemann, "Brief an Ernst Bloch", **Berliner Schriften** içinde, s. 66.

eden bu yaklaşımının izlerine, Bahro'nun reel sosyalizm teorisinde de rastlanıyor. Bahro, SSCB'nin 1917'den sonraki tarihini, "gerçekleştirilemeyen sosyalizmin" değil, "katlanılmak zorunda kalınan öznel faktörün tarihi" olarak yazmak gerektiği kanısında; bir başka deyişle, kapitalist olmayan bir yoldan endüstrileşmenin/kalkınmanın tarihi olarak. Rudolf Bahro bu çerçevede Rusya'nın Ekim Devrimini, yarı feodal yarı Asyatik yapıya sahip olan kapitalizm öncesi bir toplumda, anti-emperyalist üretici güçlerin kapitalist olmayan bir yoldan geliştirilmesi sorunu etrafında tanımlıyor. (s. 57) Rusya'nın geçmişindeki Asyatik üretim tarzının tarihî birikimi, Ekim Devrimi sonrası topluma 1) despotik devlet geleneğini (s. 96), 2) kapitalist işbölümü ve endüstriyel çalışma geleneğinden yoksunluğu miras olarak bıraktı. Bu durumda, Ekim Devriminden sonra Bolşeviklerin hakim olduğu devlet aygıtına, Marksizmin klasiklerinin (Lenin dahil) beklemediği bir misyon yüklendi: ülkeyi siyasal ve ekonomik olarak bütünleştirmek ve "uygarlaştırmak". Bahro'ya göre, global düzeyde sosyalizme giden en kısa yol da bu. (s. 74) **Alternative**'nin başında Marksizmin klasiklerini, bütün dünyayı bütünleşmiş bir sistem olarak ele alarak, Avrupa-merkezli bir yaklaşımın yanılsamalarına düşmekle eleştiren Bahro'nun kendisinin de, Ekim Devriminin sonuçlarını irdelerken Avrupa - merkezli bir çerçeve sunduğunu söylemek gerek. Kapitalist Avrupa'nın endüstrileşme ekseninde belirlenen tarihi ile "Avrupa dışı tüm kültürleri açıklayan bir kavram olarak" (Bahro) Asyatik üretim tarzı toplumları arasına kesin bir çizgi çekiyor; böylece soruna son kertede dünya tarihinin kapitalist Avrupa'nın endüstrileşme geleneğince eşitlenmesi perspektifinden bakıyor. Bahro, Federal Almanya'da, özellikle Yeşil hareketle ilişki kurduktan sonraki yazılarında bu çelişkiyi kendi ifadesiyle "düzeltti". 1982'de, Caracas'da (Venezuela) yapılan "yeni sosyalizmin sorunları" sempozyumundaki tebliğinde, "gerçi 1917'de Rusya'nın önünde ciddi bir endüstrileşme sorununun olduğuna hâlâ inandığını, fakat bütün toplumların aynı endüstrileşme yolunu izlemeleri gerektiği düşüncesini artık doğru bulmadığını" belirtti; "sosyalizmin 'olgun' bir endüstrileşme düzeyini gerektirdiği düşüncesi bir yanılsamadır; çünkü bu düzey metropollerdeki endüstrinin olgunluk düzeyidir ve bu insanın ihtiyaçlarını **hangi biçimde** karşılayacağının önceden belirlenmiş olması anlamına gelir".[18]

18 R. Bahro, "Bedingungen einer sozialistischen Perspektive, (Sosyalist Bir Perspektifin Koşulları)", **Pfeiler am anderen Ufer** (Karşı Kıyıdaki Kerteriz Noktaları) (Berlin, 1984) içinde, s. 179. Bahro'nun bu "düzeltme"sinin siyasal sonuçları da var. Bahro **Alternative**'de Stalin'in tüm uygarlaştırıcı işlevleri ve bunları yerine getirmek için gerekli bilgiyi merkezileştirerek uhdesinde toplayan devlet tasarımına uygun

→

Bahro'nun sonradan çeşitli makalelerinde geliştirdiği düşüncesi ile çelişmeyen ve SSCB tarihini yorumlarken saptadığı teorik öncüller, onun teorisinin asıl özgün yönünü oluşturuyor. **Alternative**'nin "endüstri toplumuna giden kapitalist olmayan yol"u irdeleyen ilk bölümü, sosyalist dönüşümü mülkiyet yapısındaki 'devrim'e bağlayan yaklaşımın köklü bir eleştirisini içeriyor. Bahro'ya göre, Marksizmin klasiklerinde, mantıki ile tarihî olanı metodolojik olarak özdeşleştiren Hegelyen geleneğin etkisiyle, Avrupa - merkezli bir kuram oluşmuş ve **özel mülkiyet** (ve kapitalist pazarın dünyayı bütünleştirip eşitleyici misyonu) ardında yatan tarihî süreci gözden kaçırtacak ölçüde abartılmıştı. (s. 49-51) Marx'a göre kapitalist özel mülkiyet kendinden önceki toplum biçimlerinde işbölümündeki değişmelere bağlı olarak ortaya çıkmış olan tüm yabancılaşma biçimlerini (ki bunlar bu toplumlardaki egemen üretim ilişkilerini de ifade etmektedir) içermektedir. Örneğin, cinse ilişkin işbölümü ve patriyarkal aile yapısı içinde kadının sömürülmesi; kır-kent işbölümü ve kırın kent tarafından sömürülmesi; kafa-kol işbölümü ve kol emeğinin kafa emeği tarafından sömürülmesi. Bu sömürü ilişkileri ve yabancılaşma biçimleri, Avrupa'da bile tam anlamıyla kapitalist özel mülkiyet içinde erimemişti. Dolayısıyla, mülkiyet biçiminin değişmesi ve özel mülkiyetin kalkması toplumsal yapının dönüşmesini 'son kertede' belirleyecek bir unsur değildi. Yabancılaşmanın bu özgül biçimleri ve dolayısıyla emek-sermaye çelişkisinden başka çelişkiler **de** sosyalist devrimin çözmesi ve birlikte yaşaması gereken çelişkiler. Reel sosyalizmin **özgül** bir toplumsal formasyon olmasının nedenini, bu çelişkilerin özgül eklemlenmesi oluşturuyor.[19] Bahro, özellikle bizzat işbölümünün gereklerinden doğan dolayısıyla da **tarihî** olarak **değişen** maddi anlamdaki **bilgiye** ilişkin yabancılaşmaya büyük önem atfediyor:

düştüğü için iktidar olduğunu söylüyordu; Lenin'in 'geçici' olarak baktığı kurumlaşmaları Stalin donuklaştırıp mutlaklaştırmıştı (s. 137). Caracas'daki tebliğinde Bahro bunun 'Trockistçe' bir yorum olduğunu ifade etti ve "Stalinizmin aslında olağanüstü aşırı bir Leninizm, ama Leninizm" olduğunu savundu.

19 Bahro, Marx'ın reel sosyalizmi özgül bir formasyon olarak kavramayı engelleyen üç boyut sayıyor: 1) Kapitalizmin sosyalist topluma geçmek için oluşturduğu temel ve altyapı abartılmıştı; ara aşamalar ihmal edilmişti. 2) İşçi sınıfı ile teori **ve** felsefe arasındaki ilişkinin devrimle beraber ayrışım sürecine gireceği öngörülememişti; tıpkı 1789'da burjuvazi ile bir bütün olarak üçüncü sınıfın ayrıştığı gibi. 3) Bu yazıda ağırlıkla yer verildiği gibi, özel mülkiyetin rolü abartılmıştı. Kendini sosyalist olarak adlandıran sistemler üzerine çalışan Charles Bettelheim da bu sistemleri geriye doğru (kapitalizm) veya ileriye doğru (sosyalizm) "yorumlamaktan" kaçınarak "özgül üretim biçimleri" olarak tanımlıyor. C. Bettelheim, **Sosyalist Ekonomiye Geçiş Sorunları** (Ankara, 1973), s. 9 ve 18-19. Ancak Bettelheim'ın teorisi Bahro'dan farklı olarak salt ekonomik kavramlarla biçimleniyor.

> *Eğer özel mülkiyetle birbirine bağlanmış olan sınıflar yokedilir veya iktidardan düşürülürse, kol ve kafa emekçileri arasındaki daha eski işbölümü sınıfların oluşumunda özerk bir etken olarak ortaya çıkar; bu işbölümü yeniden üretildiği sürece bu böyle olur. İlk çağlarda olduğu gibi, egemenlik 'bilgi'den kaynaklanır; salt doğaya olan egemenlik değil, toplum üzerindeki egemenlik de. (s. 91)*

Partinin, işçi sınıfının yerini dolduran, onun vekili olan bir güç olarak tanımlanması, böylesi bir egemenliği kuruyor Bahro'ya göre. Siyasal devrim "insanlar olarak işçilerin" (Bahro) korporatist iş ve sendika bilincini aşmalarını getirmiyor. Parti ile işçiler arasındaki ilişki "pedagojikleşiyor", eğiten-eğitilen ilişkisine dönüşüyor. Toplumsal faaliyetlerin işleyişi ve örgütlenişi ile ilgili bilginin merkezileşmesi; bu bilginin kendi içinde ve farklı konumlardaki insanlar arasında işbölümüne tâbi olması, reel sosyalist toplumlardaki özgül egemenlik ilişkisini tanımlayan sömürü biçimini oluşturuyor. Bahro bunu, siyasal güç dağılımına bağlı olarak yeniden üretilen **siyasal** bir sömürü olarak tanımlıyor. (s. 114)[20]

Bahro'yu, başta Havemann olmak üzere reel sosyalizmi eleştiren öncüllerinden ayıran temel özellik bu: hak ve özgürlükleri, siyasal katılım vs. sorunları ekonomik altyapının elvermesi sayesinde (Havemann'da olduğu gibi) tarihsel işlev kazanacak araçsal (veya reel sosyalist ülkelerdeki sağ muhalefet geleneği içinde ortaya çıktığı gibi biçimsel) niteliklerinden arınıyorlar. Böylece reel sosyalist toplumsal koşulların dönüştürülmesi tartışmasında, kapitalizmin mi sosyalizmin mi sorunsalının aşılması ile önemli bir teorik açmaz ortadan kalkmış oluyor.

3. REEL SOSYALİST DOĞU İLE GEÇ KAPİTALİST* BATI'NIN ORTAK PAYDASI

Kapitalist Batı ile reel sosyalist Doğu'nun üretim ilişkilerinin ve sınıfsal yapısının birbirinden hangi ölçütlerle, nasıl farklı (veya benzer)

20 Reel sosyalist sistemi (bu adı kullanmaksızın) özgül bir toplumsal formasyon olarak tanımlamaktan yana olan Bettelheim da reel sosyalist sistemde **siyasal etmenin** önemini vurguluyor. Bkz. C. Bettelheim, **Sosyalist Ekonomiye Geçiş**, P. Sweezy, **Kapitalizmden Sosyalizme Geçiş Süreci Üzerine** (İstanbul, 1974). s. 26. Fakat Bahro'nun yaptığı, Bettelheim örneğinde olduğu gibi (tanımı nasıl olursa olsun) "siyasetin (ekonomiden) göreli özerkliğini" anlatmak değil. Onun "bilgi"ye ve 'bilinç'e verdiği **maddi** ve **tarihi** içerik, "göreli özerklik" tartışmalarındaki vurgu nerede olacak?" sorusunu gündem dışı bırakıyor.

* Geç kapitalizm, Almanca **Spaetkapitalismus**, İngilizce **Late Capitalism**'in karşılığı. Bu tanım, kapitalizmin doğrusal gelişmesi içerisinde yer alan, çoğunlukla kapitalizmin

→

olduğu sorunu, Doğu Alman sosyalistleri için özellikle önem taşıyor. SED'nin ve DDR'nin resmî teorisi bu ilişkiyi kesin bir zıtlık olarak açıklıyor. Hattâ 1974'den itibaren SED, örtük olarak da olsa siyasal programı içinde bulundurduğu "Almanya'nın tümünü sosyalistleştirme" misyonundan vazgeçerek zıtlığı kesin olarak kurumsallaştırdı. "İki devlete bölünmüş bir millet" tezinin yerini "biri kapitalist öbürü sosyalist iki Alman milleti" tezi aldı.[21]

Ancak, en azından 'sıradan' DDR yurttaşları, iki Almanya arasında zıtlıktan çok benzerlik görüyor, ülkelerini/yaşamlarını diğer Doğu Bloku ülkeleriyle değil, Federal Almanya ile kıyaslıyorlar.[22] Aslında SED'nin yönetimi de, 1958'de "BRD'ye yetişmeyi ve geçmeyi" hedef olarak koyduğunda, böyle bir kıyaslamanın içine bizzat girmişti. Sosyalizm açısından sorun başlangıçtan itibaren "teknolojik-endüstriyel ilerlemeyi toplumsal ilerlemeye tahvil etmek" olarak belirlenmişti. SED'nin 1963 Ocağında 6. parti kongresinde kabul edilen parti programında "kapitalizmden sosyalizme geçiş yasaları ve Alman emperyalizminin çöküşü" başlıklı bölüm, resmî teorideki ekonomizmi netleştiriyordu. Buna göre, kapitalizm üçüncü bunalım dönemine girmişti: göreli sömürü oranının yanında mutlak

devrevi bunalım dönemleriyle açıklanan herhangi bir evre'den farklı anlamlar taşıyor. Her şeyden önce, kapitalizmin kendi içinde çözülmesine yol açacak olan patlama noktasının reddine dayanan bu kavram, literatürde kapitalizmin yapısıyla ilgili ciddi niteliksel ve yapısal değişiklikleri açıklamak için kullanılıyor. Offe'ye göre, geç kapitalizmin temel çelişkisi, üretimin sürekli toplumsallaşması ve yeniden üretim alanının genişlemesi ile, kârın koşulladığı dağıtım-tüketim anarşisi arasında. Geç kapitalizm, geleneksel literatürde vazedilmiş önleyici mekanizmaların ve çökertici krizlerin hemen tümünü tüketmiş olmasına karşın hâlâ ayakta durması nedeniyle "son" veya "çağdaş" değil "gecikmiş" bir durumu ifade ediyor. Bu evre'nin özgül anlamını atlamamak amacıyla, Türkçe'de ilgili durmasının sorumluluğu da üstlenilerek bu yazıda "geç kapitalizm' kavramı kullanıldı.

21 Federal Almanya'nın 1969'da Sosyal Demokratların girişimiyle başlattığı yakınlaşmacı "Doğu'ya açılma politikası" bir yandan ekonomik ilişkileri güçlendirir ve yumuşama sağlarken, öte yandan SED'yi ideolojik düzey de önlem almaya yöneltti. İlişkilerin yumuşamasının etkisi, 80'li yıllara girilirken bu kez Batı Alman muhafazakârlarının siyasal söyleminde belirgin bir değişikliğe yol açtı. Federal Alman muhafazakârlar "liberal Almanya'nın esas, DDR'nin ise sapma olduğunu" anlatarak Almanya'nın "ortak tarihi" motifini işlemeye başladılar. Walter Schmidt, "Was steckt hinter der Beschwörung der gemeinsamen deutschen Geschichte (Almanya'nın Ortak Tarihi Masalının Ardında Yatan Ne?)", **Blaetter für deutsche und internationale Politik**, sayı 8 (1983), s. 1070-1082.

22 Minnerup ve Brandt, "Die deutsche Frage", s. 100. BRD, halkta bu kanaatin yerleşik olması nedeniyle SED açısından "İç düşman" gibi algılanıyor. Şunu da belirtmek gerek: DDR'deki bu yaygın 'kıyaslama' eğilimi, çoğunlukla tüketim malları başta olmak üzere doğrudan ekonomik ihtiyaç ve talepler çerçevesinde geçerlilik taşıyor.

sömürü oranı da artacak, işçi aristokrasisini yanlış-bilinçlendirerek düzeni ayakta tutan sosyal demokrasi ve sarı sendikacılık iflas edecekti. Ekonomik mücadele ve ekonomik talepler, zorunlu olarak aynı zamanda siyasal niteliğe sahip olacaktı.[23] Resmî yorum, üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin kalkmış olmasından hareketle, işçinin üretim sürecindeki ve üretim ilişkileri içindeki konumunu irdeleme gereği duymuyordu. Bu nedenle de Doğu Almanya'daki işçiler siyasal mücadele ile özdeş sayılan ekonomik mücadele gereği de geride kaldığına göre, Batı Almanya'dakilerle karşılaştırılamazlardı.

DDR'deki çalışma koşullarını inceleyen Bust-Bartels, resmî teorinin görmezlikten geldiği noktayı şöyle ortaya koyuyor:

> *DDR kapitalist teknolojiyi doğrudan ithal ettiği ve tek yönlü olarak, kısa vadede verimlilik artışını [üretim sürecinin] odağına koyduğu için, son kertede işçilere nesne rolü veren maddi temeli üretim sürecinde dolaysız olarak yeniden üretiyor. İşçilerin nesne rolüne sahip olması, DDR'de üretim araçlarında özel mülkiyet kaldırılmış olsa da, kapitalizmdekinin aynıdır.*[24]

Rudolf Bahro'nun teorisinin en önemli boyutu, kapitalist Batı ile reel sosyalist Doğu'nun ortak paydasını, üretici güçler ve üretim ilişkileri açısından oldukça ayrıntılı biçimde saptaması. Özetle, bu ortak payda "farklı toplumsal örgütlenmelerin altında yatan **aynı** toplumsal işbölümü" olarak ifade edilebilir. Bahro, reel sosyalist sistemde çalışanların üretim sürecindeki toplumsal varoluşlarını özetle şöyle saptıyor:

> *Bütün reel sosyalist ülkelerde, geç kapitalist endüstri toplumlarının katmanlaşma modelleri aracılığıyla az çok betimlenecek yeni toplumsal yapısına çok yakın akraba olan toplumsal yapılarla karşılaşılıyor. Çok basit bir nedenle, çünkü bu yapı, üretici güçlerin durumunu geleneksel sınıfsal niteliklerden çok daha dolaysız olarak ifade ediyor. Bizim toplumsal yapımız, modern üretici güçlerin öznel varoluş biçimidir —işte bunun için katmanlaşma modelleri bize çok daha uygun bir tanımlamadır. Bu, top-*

23 Wolf Wagner, **Verelendungstheorie- die hilflcse Kapitalismuskritik** (Sefalet Teorisi-Çaresiz Bir Kapitalizm Eleştirisi) (Hamgurg, 1976), s. 44-45.

24 Axel Bust-Barteis, "Arbeistbedungungen", s. 41. Doğu Almanya'nın, partiyle ilişkilerini bozmadan, gereken anlarda özeleştirisini yaparak ayakta kalmış 'gizli' muhaliflerinden olan Jürgen Kuczynski, 1948'de yazdığı bir kitapta, teknolojinin ve çalışma koşullarının önemini vurgulamıştı. Kuczynski'ye göre çağdaş teknolojinin çalışmanın yoğunlaştırılması gibi işlevleri, işçinin bilincini, ücretlerle telafi edilemeyecek ölçü ve nitelikte etkiliyordu. Dolayısıyla, soruna sadece işçilerin refah düzeyi açısından bakmamak gerekiyordu. Kuczynski, bu tezleriyle ilgili özeleştirisini hemen 1952'de yaptı! Wolf Wagner, **Verelendungstheorle,** s. 47-49.

> *lumsal bütünsel işçinin, yani kapitalizmin ötesine geçmiş olan işçinin toplumsal yapısıdır. (...) Bu,* toplumsal işbölümünün belli bir tarihsel aşamasında, *yani sosyalizm öncesi endüstri toplumunda, niteliğe bağlı olarak kademelenen çalışma işlevlerinin veya başka bir deyişle bilinç düzeylerinin hiyerarşisidir. (...) Bu arada, bizde toplumsal yapı ile üretici güçler arasındaki ilişki geç kapitalizmdekinden (karşılaştırmalı olarak) daha dolaysızdır fakat tümüyle dolaysız değildir. (s. 191-192)*

Bahro, sosyalizme yönelmek için temel nüve olarak, bütün çalışanları üretim sürecinin bütünü hakkında bilgilenmekten, karar verebilmekten, bu süreci yönlendirebilmekten uzak tutarak onları üretim sürecinde yer alan tekil işlere indirgeyen işbölümünün aşılmasını görüyor. Reel sosyalist sistemde, işbölümü sermayenin yeniden örgütlenme sürecinin gereği olarak değil, ama ekonomik büyümeyi hedefleyen bürokratik mekanizma tarafından yeniden üretiliyor. Bu mekanizmaya tâbi olmaktan kurtularak "tarihsel sürecin sentezlenmesine katılmak" bilinç yapısındaki ve bilgi donanımındaki dönüşümle mümkün. Çünkü varolan işbölümünün sürmesi de bilginin kademelenmesine/bölünmesine bağlı. Bahro'nun, işbölümünün aşılması için anahtar öznel etken olarak kullandığı "bütünsel işçi" kavramı, kendi faaliyet alanının/uzmanlık dalının ötesinde, bir bütün olarak üretim süreciyle ve toplumsal bütünle dolaysız ilişki içinde olan ve onu etkileyebilen 'işçi'yi simgeliyor. DDR'deki gibi, teknokratik-bürokratik görevlerle siyasal görevlerin içiçe geçmesi, bütünsel işçinin varlık koşullarının oluştuğunu düşündürüyor. Üstelik, üretici güçlerin bugünkü gelişme aşamasında "kısmen gerçek, kısmen potansiyel olarak büyük bir insani niteliklilik" ve **bilinç artığı** var, Bahro'ya göre. Yani, enerjik ve psişik kapasitenin insanî varoluşun dolaysız zorunluluklarını karşılamak için harcanması gereken bölümü, göreli olarak çok düşmüş durumda. Fakat, verili toplumsal örgütlenme, artı bilinci egemenliği altına alıyor. (s. 206) Bahro, bu entelektüel kapasitenin özgürleşmesi ile üretim sürecinin nesnesi olması arasındaki ikircikli konumunu, bu çelişkinin üretici güçlerin verili gelişme aşamasında en net biçimde ortaya çıktığı mühendislik faaliyeti örneğiyle anlatıyor:

> *Yönetim düzeyindeki hiyerarşi nesnel olarak tekil işlerin birbirine bağlanmasını dolayımlayan bilgilenme sürecinin bir uzantısı olarak varolur. (...) Entelektüel güçlerin dolaysız iş sürecinden ayrılması üzerinde temellenen uygarlık, endüstri kapitalizminde kol işini azaltarak dolaysız üretim sürecini entelektüelleştirme noktasına ulaştı. (...) Mühendislerin işi, Taylorizm açısından olumsuz olarak, elektronik verilerin işlenmesi ile otomatizasyonda ise olumlu biçimde, [işçinin] asli üretimini 'kafa-*

> *sı üzerine' oturtmak için gerekli önkoşulları yaratıyor. 'Mühendislik işi', kaynak araştırmasından çeşitli gelişme aşamalarına, imalata, projeksiyona, kuruluş aşamasına ve tekniğin yeniden üretilmesine dek uzanan tüm üretim işlemleri kompleksi için genelleyici bir metafor. Bunun dışında, yönetim kademelerinde yardımcı işlevlerle uğraşan uzman tipinin, örneğin örgütleme ve verileri işleme açısından, sosyolojik ve sosyo-psikolojik olarak, dar anlamda teknikerden farkı giderek azalıyor. Kendi üretici birimleri ile ilgili önemli siyasal kararların alınmasına katılamayan çok sayıda ekonomist de bu tiplemeye yakın. Ben yalnızca üretici güçlerin bugünkü gelişme aşamasında mühendislere kilit bir rol düştüğünden hareket ediyorum. (...) Eğer hâlâ —ve geç kapitalizm koşullarında haklı olarak— işçi sınıfı kavramı kullanılacaksa, mühendis, teknik ve ekonomik uzman bu kavramın öncelikli temsilcisidir. Kolaylıkla* management'*e transfer olabileceği gibi,* Estabilishment'*in ters yönde dışına çıkması da mümkündür. (...) Uzmanlık —bu, onun eski üretim personeli kesimine karşıt bir konumda olmasına karşın kesinlikle teslim edilmelidir— canlı kafa emeği olma özelliğiyle, işbölümü içinde* yönetim faaliyetinde değil üretimde yeralan *bir fraksiyondur. Ve uzmanlık yönetim işlevlerini kendine tâbi kılma, en azından denetimine alma eğilimindedir. Mühendislik işi —bu konuda hayal kurmanın gereği yok— henüz bizzat bir bütünsel iş değildir, bilim ve teknoloji içindeki aşırı işbölümüne tâbidir. Ve uzman, kural olarak geleneksel anlamda bir entelektüel değildir. (s. 261-265)*

Bahro'nun, mühendislik işi örneğinde görülen açmazları ve bütünsel işçiye dönüşme potansiyelini tartışırken dayandığı asıl önemli nokta: "entelektüel çalışmanın öznel üretici güçlerin başında yürüdüğü" saptaması. Batı Alman düşünür Claus Offe, geç kapitalizmin yapısal krizini anlatırken aynı olguyu daha soyut bir temelde irdeliyor. Offe'ye göre, geç kapitalist üretim sürecinde **somut** iş, **soyut** işe giderek daha ağır basmaya başladı. Soyut iş, çalışmanın/faaliyetin niteliğinden soyundurulmuş, başka türden bütün işlerle ortak bir paydada (emek gücü) ifadesini bulan "içeriksiz" iş. Yani bir anlamda 'düz' ve 'niteliksiz' iş. Somut iş'te ise, işin niteliği ve içeriği belirleyici. Aslında elbette her işin hem soyut hem somut biçimde varolabilecekleri söylenebilir. Ama işin tarihsel varoluşunun soyut veya somut olması, onun sermayenin yeniden üretiminde aldığı konuma göre tanımlanıyor. Sermayenin değerlenmesi sürecinde değil, örneğin yönetiminde yer alan bir iş (**management,** veya Bahro'nun andığı türden mühendisler) **somut** bir nitelik taşıyor; işveren bu işi yapacak kişinin içeriği önceden belli ('organik' enerjiye indirgenmiş) işgücünü değil, zihinsel, entelektüel yeteneğini satın alıyor. Somut işten bek-

lenen, doğrudan doğruya artı değeri azamileştirmesi değil, o işin somut, niteliksel sonuçları. Dolayısıyla bu iş karşılığı verilecek ücret de sermayenin yeniden üretim sürecinin dışında belirleniyor. Burada da sorun, giderek artan somut emek kitlesinin soyut emeğin aslîleşme eğiliminde olduğu üretim ilişkilerine nasıl eklemleneceği.[25] Dolayısıyla, entelektüel çalışmanın başat üretici güç haline gelmesi, kapitalizm için yapısal bir kriz anlamına geliyor.

Bu çelişkinin reel sosyalizmdeki yansıması, entelektüel çalışmanın da iş bölümü içinde bürokratik dolayımlanmış olması. Bu nedenle DDR'deki 'siyasal bürokrat'ın bütünsel işçiye verilmesi çok zor. Çünkü siyasal faaliyet diğer dar, tekil faaliyet alanlarını toplumsal bütünlükle bağlantılandırma işlevi görmüyor; tersine, bizzat kendisi dar, tekil ve **meslekî** bir faaliyet alanına dönüşüyor. Oysa Bahro, reel sosyalizmde iş yoğunluğunu ve çalışma disiplinini zorlayan mekanizmalar olmadığı için, işçilerin artı-ürün üretmeye dönük iş süreci tarafından görece az belirlendiklerini ve bütünsel toplumsal ilişkilere ulaşma olanaklarının siyasal-ekonomik olarak geç kapitalist toplumlara göre daha fazla olduğunu düşünüyor. Reel sosyalizmde 'yarışma' ve 'rekabet', bireylerin kendilerini geliştirmelerini sağlayacak olanakların temellük edilmesine yönelik. Toplumsal katmanlaşma bu düzeyde ve **siyasal** mekanizmalar aracıyla oluşuyor.

Devlet ve Bürokrasi

Bireyler, verili işbölümü içinde kendi tekil, dar faaliyet alanlarının dışına çıkıp toplumsal bütünlüğü kavrama olanağından yoksun oldukça, devlet toplumun siyasal-ekonomik örgütsel bütünlüğünü sağlamak için varolmayı sürdürecek. Bahro'ya göre, devleti egemen sınıfın aygıtı olarak gören yaklaşımın bu nedenle sorgulanması gerek. Devletin aygıtsal işlevi, tarihsel olarak **ikincil** işlev. Devlet, insanlık tarihindeki ilk işbölümünün ve ilk sınıf çelişkilerinin ürünü olan bir kurum. Bu kurum, hiç kuşkusuz toplumdaki belli bir azınlığın çıkarlarına hitap ederken, aynı zamanda toplumun **maddi bütünlüğünü** sağlama işlevine sahip: bu işlevi yerine getirerek kendini yeniden üretiyor. Kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlarda da devletin tarihsel bir işlevi var: bir bütün olarak toplumun uygarlaşmasını/endüstrileşmesini gerçekleştirmek. Bu işlev **sınıflarüstü** bir işlev olmadığı gibi, Bahro'ya göre sınıfsallığını **dolaylı olarak** tanımlamak da yanlış. Devletin bizzat kendisi özünde sınıfsal bir ilişkiyi barındırıyor ve yeniden üretiyor. 'Geri kalmış' olarak adlandırılan kapitalist çevre ülke-

25 Claus Offe, **Strukturprobleme des kapitalistischen Staates** (Kapitalist Devletin Yapısal Sorunları) (Frankfurt, 1972), s. 44-48.

lerdeki ideolojik, toplumsal, siyasal dönüşüme önderlik eden gruplar, devletle organik ilişki içindeki bir tür entelejensiyadan çıkıyorlar. Bahro bu entelejensiyayı bir kurtarıcı/ilerici özne olarak değil, tarihsel kol-kafa iş-bölümüne bağlı olarak oluşmuş **sınıfsal** bir kimlikle tanımlıyor.

Bahro, kapitalizm öncesi ilişkilerin güçlü olduğu ülkelerde devletin tarihsel-sınıfsal bir zorunluluk olduğunu söylerken, kapitalizmdeki devletin de salt "kapitalist sınıfın ortak konseyi" olarak tahlil edilemeyeceği kanısında. **Alternative**'nin 2. bölümünün en önemli esprisini oluşturan, reel sosyalizmle geç kapitalizm arasındaki ortak endüstriyel ve sınıfsal temelleri vurgulamak açısından, devletin sınıfsallığının irdelenmesi büyük önem taşıyor. Claus Offe'de de, geç kapitalist devletin özgül sınıfsallığının kavramsallaştırılması ile ilgili saptamalar buluyoruz. Offe'ye göre geç kapitalizmde devletin işlevi **bir bütün olarak** sermayenin yeniden üretiminin koşullarını oluşturmak. Bu da, kapitalizmin mantığına aykırı örgütlenme nüvelerini içinde barındırıyor.[26] 'Değişim değeri' mantığıyla değil, 'kullanım değeri' mantığıyla değerlenen emek gücünün ve bu nitelikteki toplumsal üretimin payı büyük bir hızla artıyor. Sermayenin yeniden üretim sürecinin, üretim ve değerlenme süreçlerinin **birliğine** dayanmasına karşın, geç kapitalizmde bu iki süreç ayrışıyor. Geç kapitalizmde, hizmetler sektöründe, malların dolaşımında ve **management**/memurluk işlerinde çalışanların artması, aynı zamanda artı değerin gittikçe artan bir bölümünün sermayenin yeniden değerlenme sürecinin **dışına** akması demek; üstelik bu durum, kapitalizmin varlığını sürdürmesi bakımından zorunlu. Offe'ye göre de, bu koşullarda devleti salt bir operasyonel aygıt olarak tanımlamak yanlış. Offe, Engels'in devleti "ideal bir bütünsel kapitalist" olarak tanımladığını hatırlatıyor ve "kapitalist toplumdaki devleti" değil **kapitalist devleti** tanımlamanın gerekli olduğunu ortaya koyuyor.[27] Geç kapitalist devlet aygıtı, birçok kısa vadeli, örtük, dar, tekil kapitalist çıkarın üstünde "sermayenin genel çıkarını" **kurmak/oluşturmak** zorunda; sonra da bu çıkarı dayatması, pratik-siyasal olarak uygulanmasını sağlaması gerekiyor. Sonuç olarak, sermayeyi "bizzat kendisi hakkındaki yanlış bilinçliliğinden ve kitlelerin anti-kapitalist yönde bilinçlenmesinden koruyacak" bir örgütlenme anlamında devletin sınıfsallığından söz etmek gerek.[28]

Bahro'nun ve Offe'nin birleştiği, dolayısıyla reel sosyalizmde de geç kapitalizmde de geçerli sayılabilecek olan temel nokta, devletin araçsal bir mantıkla ele alınamayacağı. Devlet, iktidarı simgeleyen, ele geçirilmesiyle bir devrimin/dönüşümün aracı olacak bir aygıt değil.

26 Claus Offe, **Strukturprobleme,** s. 40.
27 Claus Offe, **Strukturprobleme,** s. 65.
28 Claus Offe, **Strukturprobleme,** s. 70-77.

Devletin toplumsal işleyişi, bürokraside cisimleşiyor. Karmaşıklaşan yeniden üretim süreci içinde merkezî bir önem kazanan planlamanın öznesi olan bürokrasi (gene Offe ile Bahro'nun ortak kanısınca) sosyalizm öncesi bir nitelik taşıyan bu işlevi meslekî çalışma disipliniyle "kendi başına amaç"laştırıyor. (s. 190) Bahro'nun Marx'dan aktardığı gibi:

> *Devletin gerçek ereği bürokrasi açısından 'devlete rağmen' bir erektir. Devlet açısından ise bürokrasi onun nihai ereğidir. Bürokrasi kendi 'formel' ereklerini devletin içeriği haline getirdiği için, 'reel' ereklerle her alanda çelişki içine girer. Bunun için, formeli içerik olarak, içeriği ise formel olarak sunmak zorundadır. Devletin erekleri büronun ereklerine, veya büronun ereklerı devletin ereklerine dönüşür. (s. 256)*

Bürokrasinin bu çelişik karakteri, geç kapitalizmde ve reel sosyalizmde ciddi bir krize yol açıyor. Kapitalizmde bu kriz, başta planlama olmak üzere devletin yönlendirici etkinliklerini meşrulaştırma, gerekçelendirme ve bu konuda mutabakat oluşturmak biçiminde kendini gösteriyor. Offe'ye göre, böylesi faaliyetler de zorunlu **iş**'ler haline geliyor ki, bu da kapitalizmin mantığını zorluyor. Reel sosyalizmde ise, bürokrasinin "her şeyin vekalet altında olmasını içinde barındıran devlete özgü soyut merkeziliği" (Bahro), hem iktisadi, hem de siyasal olarak sosyalizme yönelme potansiyeli açısından ciddi bir kriz oluşturuyor.

Ama, Bahro'nun ısrarla vurguladığı gibi, bürokrasi üretici güçlerin verili gelişme aşamasında nesnel bir gerekliliğe dayanıyor. Geç kapitalizmde sınıf ilişkilerinin bürokratikleşmesini, reel sosyalist ülkelerle de karşılaştırarak irdeleyen Kajo Heymann, bürokrasiyi tarihî gelişmesi içinde bizzat bir üretici güç olarak tanımlıyor.[29] Buna göre, üretim ve çalışma sürecinin merkezlerde tekelleşmesi bilimi ve bilinçli/planlı örgütlenmeyi temel üretici güç haline getirdi. Rekabetçi kapitalizmde örgütleme işlevi salt tekil işletmeler içinde geçerli iken, tekelleşme ile birlikte dağıtımın, sermayenin, işgücünün, her şeyin örgütlenmesi gerekiyor. Aslında dolaylı ve kafa emeğine ilişkin işleri dolaysız üreticiden ayıran kapitalist üretim süreci teknolojik geliştirme, hesap-kitap ve işi örgütleme işlevlerini sermaye işlevi haline getirmişti. Heymann, geç kapitalizmin bürokrasisini, Bahro'nun büyük önem verdiği kapitalizm öncesi toplumlardaki iş-bölümüyle ve onun doğurduğu (Asyatik) bürokrasiyle karşılaştırıyor. Bu

29 Kajo Heymann, "Bürokratisierung der Klassenverhaeltnisse im Spaetkapitalismus (Geç Kapitalizmde Sınıf İlişkilerinin Bürokratikleştirilmesi)", Oskar Negt ve Klaus Meschkat, **Gesellschaftsstrukturen** (Toplumsal Yapılar) (Frankfurt, 1973) içinde, s. 92-129.

bürokrasi, toplumun her alanındaki iktisadi faaliyetleri, onlardan **ayrı** bir toplumsal örgütlenme içinde (devlette) bütünleştirmeye/merkezileştirmeye dayanıyordu. Geç kapitalizmde ise, bürokratikleşme ve dolaysız işin yönetimi/yönlendirilmesi bizzat üretim sürecinin **içinde** yer alıyor. Süreç içinde, memurlarla işçiler de ortak bir paydada buluşuyorlar; hem dolaylı hem dolaysız iş, artı değer yaratmaya dönük işleyen üretim sürecine tâbi olarak otomatikleşiyor. Bu noktada (geç) kapitalizmin temel çelişkisi, üretimin ve yönetimin otomatizasyonu teknolojik olarak mümkün iken, bürokratik-hiyerarşik örgütlenmelerin, sistemin **(işbölümünün)** mantığı içinde **teknik** bir zorunluluk olarak varlığını sürdürmesi. Heymann'a göre reel sosyalizmdeki bürokrasi geç kapitalizmde üretim araçları üzerinde bireysel ve korporatif olarak mülkiyet sahibi olmaksızın sermayeyi (artı değerin üretilme sürecini) yöneten **manager**'lere tekabül ediyor. Bahro da aynı kanıda: partinin üst kademesinin geç kapitalizmdeki gelişmeleri reel sosyalist sisteme uyarlama işlevi gördüğünü belirtiyor.

Parti

Reel sosyalizmin oluşumunun başlangıcında ise (en azından Lenin'in kafasında) parti aygıtı "olmayan kitle inisiyatifinin yerini alan" devlet bürokrasisini denetlemek/dönüştürmek misyonuyla yüklenmişti. Bahro, bir aygıtın başka bir aygıtla iyileştirmeye kalkılmasını yanılgı sayıyor. (s. 135) Partinin varoluş biçimi (ki o da bürokratik bir niteliğe sahip) devletin tanrılaşmasına yol açıyor. Artık bürokrasi her alanda kurumsallaşmış durumda. Belirleyici üretici güç haline gelen insan (yani onun entelektüel, iktisadi ve siyasal etkinlik potansiyeli) atıllaşıyor ve bir bütün olarak aygıt (devlet ve parti) geç sınıf toplumu yapısını aşmak yerine onu pekiştiriyor.

> *Parti aygıtı, toplumsal nesnelliğin öznel yönünü değerlendirmeye karşı reddiyenin kurumsallaştırılmasıdır. Kendini, toplumdaki genel öznelliğin seçkin bir parçası olarak kavramak yerine, parti yönetimi toplumun karşısına sanki onun tüm bilincini her an temsil etme iddiasıyla çıkıyor. (...) İktisadi, siyasal ve düşünsel alanlarda karar alma gücünün tümüyle merkezileştirilerek tekelleştirilmesi, partinin misyonu ile siyasal-örgütsel varoluş biçimi arasında aşılması mümkün olmayan bir çelişkiye yol açıyor. (...) Bugünün parti örgütlenmesi,* aktif biçimde, kütlesel olarak yanlış bilinç üreten *bir yapıdır. (s. 291-292)*

Reel sosyalizmde, insanların özgürleşmesinin temelini oluşturan artı bilinç, devlette ve partide yoğunlaşarak ve yabancılaşarak örgütleniyor; bir başka deyişle parti örgütü artı bilinci temellük ederek kendini yeniden

üretiyor. Bahro'nun reel sosyalizmdeki çelişkiyi iktisadilik değil, **siyasal** olarak tanımlanmasının son tahlilde dayandığı nokta bu.

Bu durumda, kadrolarını toplumun her kesimini kavrayan yatay bir bölünme ile devşiren parti aygıtına karşı mücadele etmek, Bahro'ya göre eski işbölümüne karşı mücadele etmek anlamına geliyor. Parti, devletin de **üstündeki** bir baskı aygıtı olmaktan çıkıp, **kolektif entelektüel'e** dönüşmeli; bunun dışındaki tüm genel kurumlar da (farklı örgütlenmeler aracılığıyla) toplumun denetiminde olmalı. Parti, bu biçimiyle toplumsal güçlerin bürokrasi üzerindeki denetimini sağlamayı amaçlıyor. Varolan tarihsel durumdaki çelişkileri aşmakta zorunlu olan ve bu koşulların aşılması mücadelesi içinde kendisi de aşılan ve dönüşen bir **araç** olarak parti Bahro'ya göre metafizik bir zorunluluk olarak anlaşılmamalı. Özgürleştirici eğilimlerin, ideolojik hegemonyasını örgütleyen ve bu örgütlenmenin gerçekleşme **nesnesi** olan parti, ancak 'kaygan' ve esnek ilişkiler içinde varolabilir.[30]

4. BAHRO'NUN ALTERNATİFİ: KÜLTÜR DEVRİMİ

"Marksistler, insanlığın yalnızca üretim ilişkilerini değil, üretim tarzının karakterini, yani üretici güçleri dönüştürmek gerektiği üzerinde yeterince durmuyorlar". (s. 311)

30 Bahro, **Alternative'yi** yayımladıktan sonra, hapisteyken varlığını ilan eden Alman Demokratik Komünistler Birliği'nin nasıl bir örgüt olması gerektiğini açıklarken, kafasındaki parti anlayışını daha net bir biçimde ortaya koymuştu:

"— Eski ve dar anlamda bir işçi partisi değil; toplumun her kesiminden, bilinçlerinde özgürleştirici düşüncenin hakim olduğu insanların birlikteliği
— Kendi kendini atamış bir grup otoriter entelektüelin üyeleri yönlendirdiği türden bir kitle partisi değil; aynı soruların çözümüyle ilgilenen eşit bireylerin birlikteliği
— Sekter biçimde topluma karşı kapalı bir bilgililer korporasyonu değil; aynı yönde gidenleri kendine bağlayabilecek, topluma açık bir devrimci topluluk
— Asıl devlet ve yürütme aygıtını dışardan ve yukarıdan yöneten ve denetleyen devlet üstü bir varlık değil; insanları tüm karar alma süreçlerini **içerden** denetlemeye yetenekli kılan taban gruplarının entegrasyonu için düşünce kaynağı
— Statükonun geliştirilmesi ve sürdürülmesine ilişkin siyasal bürokratik kararları uygulayan uysal bir ordu değil; tüm çıkarlar ve taleplerle demokratik bir iletişim içinde, yapılacak dönüşümler için çoğunluğun mutabakatını alan ve uygulayan, Gramscinin tanımıyla kolektif entelektüel."

Bahro bu taslakta Lenin'in parti teorisinden geriye kalan tek şeyin, tasallut ve tahakküm edici yüklemlerinden arındırılmış da olsa **öncü** kavramı olduğu kanısında. R. Bahro, "Der Block an der Macht, der neue historische Block und das Organisationsproblem der Linken in unserem Land (İktidardaki Blok, Yeni Tarihsel Blok ve Ülkemizde Solun Örgütlenme Sorunu)", **Elemente** İçinde, s. 143-144.

Bahro'nun reel sosyalizmin aşılmasını sağlayacak sosyalist alternatifi tartışırken önerdiği "kültür devrimi" bu tespitine, yani üretici güçlerin dönüştürülmesi hedefine dayanıyor. **Alternative**'de reel sosyalizme karşı parti içi ve parti dışı muhalefeti birleştirerek iki düzlemde yürütülecek siyasal mücadelenin adlandırması olan "kültür devrimi", Bahro'nun Federal Almanya'ya geçtikten sonra geç kapitalist ülkeler için öngördüğü siyasal perspektifin de simgeleyicisi haline geldi. **Alternative**'de, reel sosyalist Doğu ile kapitalist Batı'yı endüstrileşme ve işbölümü ortak paydasında tanımlayan Bahro, B. Almanya'da yazdığı yazılarda bu ortak temeli daha da geliştirdi. **Alternative**'de "reel sosyalizmin siyasetle ilişkisinin kapitalizmdekinden farklı olduğunu, reel sosyalizmdeki ilişkilerin siyasetten yola çıkılarak, yani çalışma sürecindeki güç ve egemenlik ilişkilerinden hareketle geliştirilmesi gerektiğini" (s. 450) söylüyordu Bahro. Batı Almanya'daki yazılarda kapitalizmi sorgularken ve sosyalist alternatifi tasarlarken de, kapitalist üretim ve yeniden üretim sürecinin çelişkilerinden hareket ediyor.

Üretici güçlerin dönüştürülmesi sorununun vurgulanması, kapitalist endüstrinin ve teknolojinin 'tarafsız' bir siyasal güçten öte bir şey ifade etmediğini kabul eden yaklaşımın eleştirisine dayanıyordu. Bahro, Marksizmin yüzyılın başındaki klasiklerini de bu noktada eleştiriyor. Gramsci gibi 'derin' bir düşünürün, endüstriyel işbölümünü geliştirip insanları makine sisteminin dişlisi haline getiren Ford sistemine hayran olması, Bahro'yu şaşırtıyor.[31] Ona göre, sosyalistlerin ortak hareket noktasını, son 200 yılın dünya tarihini Avrupa'nın tarihine indirgeyerek belirleyen kapitalist endüstrinin radikal eleştirisi oluşturuyor.[32] Üretici güçlerin dönüştürülmesi, çalışmadan başlayarak eğitim, dinlenme, barınma gibi tüm insani faaliyet alanlarının yapısının ve iç ilişkilerinin sorgulanması, bu 'evrensel' sayılan **ihtiyaçların da yeniden tanımlanması** anlamına geliyor. Her şeyden önce de bilimsel-teknolojik **ilerleme** kavramı dönüştürülmeli; verimliliğin ve üretimin artması gibi nicel ölçütlerin, insanın kendini geliştirmek için tasarrufta bulunabileceği (boş) zamanı yabancılaştırıcı biçimde mutlaklaştırılarak hedef haline getirilmesinden vazgeçilmeli.[33]

31 R. Bahro, "Ökologische Krise und Sozialistische Idee (Ekolojik Kriz ve Sosyalist Düşünce)", **Elemente** içinde, s. 91.

32 R. Bahro, "Ökologische Krise", s. 87-88.

33 Bahro'nun **Alternative**'den sonra B. Almanya'da yazdığı yazılarda, "nicelik mantığına" ve "üretimin/sanayiin yüceltilmesine" karşı yaptığı teorik eleştiriye siyasal bir boyut daha eklendi: bu yaklaşımın Üçüncü Dünyaya ve dünyadaki Kuzey-Güney çelişkisine dönük olumsuz etkileri. Bahro, azgelişmiş denilen ülke insanlarının iş gücünün, gelişmiş ülke işçilerinin de pay alacağı şekilde sömürüldüğüne ilişkin →

Üretici güçlerin dönüştürülmesine illşkin somut siyasal önerilerini, Bahro **Alternative**'de beş bağlamda toparlamıştı. Bunlar sonradan yaptığı açılımlarla birlikte şöyle sıralanabilir:[34]

1) Çalışmanın, herkesin bütün düzeylerde faaliyet gösterebileceği şekilde yeniden bölüştürülmesi; kimsenin "zorunlu" ve bütünüyle diğer işlere tâbi bir çalışmayla sınırlandırılmaması. Çalışmak için bir ahlakî güdülendirme, geleneksel motif gereksiz olmalı. Çalışmak, insanların karşılıklı iletişim kuracakları ve kendilerini/birbirlerini geliştirdikleri "zevk verici" bir faaliyet, bireylerin dışavurumları için zemin oluşturan "birincil yaşamsal ihtiyaç" ve böylece de belirleyici **toplumsal** faaliyet türü olmalı Bahro'ya göre.

2) Herkesin doğa, toplum, teknik ve sanatlar üzerine azami eğitilme/bilgilenme olanağına sahip olması; bu çerçevede bilgi dalları arasındaki işbölümünün de aşılması. ("Bir kişinin diğer uğraşlarının yanı sıra belli bir konuda iyice ayrıntıya girip uzmanlaşması ile uzmanlığın bir toplumsal varoluş tarzı olması arasında çok büyük fark vardır"-Bahro).

3) Patriyarkal ve başarı baskısına dayalı varolan toplumdakinin aksine, çocukların kendilerini serbestçe geliştirme iradelerine ket vurulması: çocukların dünyayı tanımaya, yetilerini geliştirmeye yönelik arayışlarının özgür bırakılarak teşvik edilmesi. Bu konuda Bahro, Freud'un "bireysel varlığın oluşum diyalektiğini" araştırmak üzere açtığı çığırın sürdürülmesi gerektiğini savunuyor; süper kompleks endüstri toplumunda birey ve psikoloji sorunu atlanmamalı ve Reich'ın Freud'un açtığı çığırla Marksizmi bağdaştırma çabası ciddiye alınmalı. Marx'ın zamanında henüz Freud'un eser vermemiş olmasının çok önemli olduğunu birçok yazısında vurgulayan Bahro, 'birey' sorununa bu bağlamda giderek daha fazla önem verdi. 1983'de yaptığı bir görüşmede, **Alternative**'de eksik olan vurgunun,

bilinen teki yeniden gündeme getiriyor. Bunun yanısıra, kapitalist dünya sistemini belirleyen merkez ülkelerdeki yaşam standardı yükselişinin ve asıl önemlisi verili nitelikleriyle bu standardın belirlediği üretim artışının, Kuzey-Güney çelişkisini çözülmez hale getirdiğini ortaya koyuyor. R. Bahro, "Was nehmen wir uns vor? (Önümüzdeki hedef ne?)", **Elemente** içinde, s. 191-193.

34 R. Bahro, **Alternative**, s. 325-360. Bahro, reel sosyalist sistem açısından bu hedefleri daha somut-siyasal denebilecek bir düzeyde şöyle tanımlıyor:
"1) Bürokratik yozlaşmanın tasfiye edilmesi ("yöneticiler, aksiyonerler ve fonksiyonerler halkın ortalama yaşam koşullarını paylaşmalıdırlar"). 2) Parça başına ücretin kalkması ve işin standardizasyonu ile bant başında çalışmaya son verilmesi ("Bunlar işçiyi "terbiye edilmiş doğal güç' haline getiriyor"). 3) Basit işlerin görülmesine herkesin katılması, yönetici ve entelektüel işlerin görülmesinin de plan konusu olması ve dönüşümlü hale getirilmesi. 4) Ücret normlarının tartışılarak saptanması."

"insanların içlerinin değişmesi sorunu"nda olduğunu söyledi. Bu vurgunun önemi, "geç kapitalizmin hiçbir üretim tarzında olmadığı ölçüde zengin bir bireyliği üretmesinden, fakat bu bireyin kendini gerçekleştirmesinin koşullarını verili kılarak onu dondurmasından" kaynaklanıyor. Çağdaş kapitalist toplumdaki radikal başkaldırıların hemen hepsi, Bahro'ya göre bireylerin bu çelişkinin çeşitli görünümleriyle yüzyüze gelmelerinden kaynaklanıyor.[35]

4) Bireylerin birbirlerinden yalıtılmalarını ve yalnızlaşmalarını önlemek ve insani ilişkileri yaşamın her alanında kristalize etmek için, özerk grup etkinlikleri temelinde yeni bir topluluk (cemaat) yaşamının temellerinin oluşturulması. Marx'ın Alman İdeolojisi'nde "özgür üretici bireylerin birliği" olarak betimlediği sosyalist ütopyanın izlerini taşıyan bu bağlam, Bahro'nun sonradan en fazla üstünde durduğu konulardan biri oldu. Ona göre, son kertede işbölümünün aşılması demek olan devletin aşılması, onun yerine başka bir bütünleştirici mekanizmanın konulmasına bağlı. **Alternative**'de, ekonomik örgütlenmede herkesin bilgi sahibi olabileceği ve denetleyebileceği bir ölçeğin işbölümünün aşılması için zorunlu olduğunu söylemişti:

> *Toplum ve iktisadi sistemin bir bütün olarak yönlendirilmesini sağlayan merkezî örgütlenme ile özerk iktisadi birimler arasında belli bir kombinasyon kurulmalıdır. (...) Bunun için, genel bütünlük çeşitli düzeylerde bu bütünle bağlanış biçimlerini kendileri dolayımlayan özerk kolektif öznelerle eklemlendirilmelidir. (s. 528)*

Batı Almanya'da, Yeşil hareketin önemli bir ayağını oluşturan Alternatif hareketin "Alternatif işletmeler" deneyimi, Bahro'nun bu düşüncesini geliştirmesi için vesile oldu.[36] Doğu Almanya'da varolan ekonomik örgütlenmenin demokratikleşmesi için tasarlanan "komünler" fikri, B. Almanya'nın geç kapitalist koşullarında, "sosyalistlerin üzerinde konuştuk-

35 R. Bahro, "Was nehmen wir uns vor?", s. 213.

36 1968 yenilgisine Almanya'da öğrenci hareketinden arda kalanların gösterdiği tepkilerden biri (ve 1968 hareketi açısından en önemlisi) Alternatif işletmeler oluşturmak oldu. Fırıncılıktan kitapçılığa, marangozluğa kadar birçok alanda faaliyet gösteren bu işletmelerde faaliyet gösteren insanlar, "süpermarket ile sosyal devletin arasında kendilerine bir yaşam alanı yaratmak", devrim sonrasına ertelenen alternatif toplumsal ilişkileri bizzat ve şimdi **yaşamak** istiyorlardı. 70'lerin ortalarından itibaren ivme kazanan bu eğilim, Yeşil hareketin oluşumunda katkısı büyük olan Alternatif hareketin temeliydi. 80'lerin başında, Alternatif işletmeler kendi Alternatif bankalarını kurmayı tartışıyorlardı. Bu konuda bkz. Tanıl Bora, "Almanya'da Alternatif Yayın Faaliyeti", **Yeni Olgu**, sayı 21 ve 22 (1983). Necmi Zekâ, **Batı Almanya'da Alternatif Hareket** (İstanbul, 1985), özellikle s. 24-62.

ları, eleştirdikleri, teşhir ettikleri şey kadar üretken olma gereğinin" sonucu olarak işlev kazandı:

> *Çözüm aradığımız ve bize meydan okuyan sorun, [kapitalist] sistemin kötü işlemesi değil (işsizlik, iktısadi kriz vs.) işlemesidir. (...) Komün perspektifi (...) devleti tamamen aşan ölçüde derin bir yapısal dönüşümü öngörür. (...) Üçüncü Dünyanın sömürülmesinin telafisi, bizzat Üçüncü Dünya olmaktan geçer. Burada varolan tekno-bürokratik yapının diğer insanların da yaşayabilecekleri şekilde iyileştirilmesi asla mümkün değildir. (...) Komün, yeni yaşam tarzının toplumsal temelidir. Amacı temel ihtiyaç maddelerinin —ister tarımsal, ister endüstriyel, ister kırda ister şehirde— üretilmesi değil, komünal topluluğun yeniden üretilmesidir. İktisadi etkinlik reddedilemez, fakat ekolojik gereklilikler ve öncelikle de toplumsal ilişkilerin geliştirilmesine ve bireylerin kendi geliştirip değişmesine tâbi kılınır.*[37]

5) Yeniden üretim süreci hakkında bilgi ve karar almanın toplumsallaştırılarak demokratikleştirilmesi ("Öncelikli görev, devlet ve yönetim ile ilgili işleri diğerleri gibi herhangi bir faaliyet haline getirmektir"). Bahro, Marx'ın, insanlık tarihini insanın yeniden üretim sürecinden kopmasının tarihi olarak yazdığını hatırlatıyor.[38] Geç kapitalizm kuramcısı Claus Offe de, artık yoksullaşma ve sefilliğin üretim sürecinin **dışından** kaynaklandığını söylüyor. Geç kapitalizmde artan zenginlik ve (buna rağmen artan) sefalet arasındaki çelişki etkisini yitiriyor. Artık temel çelişki, sermayenin tüketimden eğlenceye her alanı sararak **genişleyen** yeniden üretimi ile, işgücünün bu (ilk) süreç tarafından belirlenmiş/sınırlanmış "miktar" ve "niteliği" arasında. Bu nedenle, toplumu dönüştürme mücadelesini, yaşa-

37 R. Bahro, "Komune wagen (Komün'e Cesaret Etmek)". **Pfeiler am anderen Ufer** içinde, s. 200-202. Casusluk iddiasıyla tutuklandıktan sonra Bautzen hapishanesinde Fransızca öğrenip İncil'i yeniden okuyan Bahro, verili koşulların dönüştürülmesiyle yeni bir topluluk (cemaat) yaşamı kurulması ütopyasının, sosyalistlerin Hıristiyanlarla ideolojik bağlantı kurmasında işlevsel olacağını düşünüyor. Bu bağlamda, söz konusu yazısında, Tanrıyı insanüstülükten çıkarıp insani varlığın soyut, evrensel ifadesi olarak tanımlayan Benediktyen mezhebinin yaşam tarzından örnekler veriyor. Almanya'daki Alternatif işletmeleri de, buralarda "çalışanların" düşüncelerı hilafına, global-evrensel bir proje ve sosyalizm ütopyası çerçevesinde ele alıyor Bahro. Bunu yaparken, işletmelerin oluşturduğu şebekenin bütünsel bir sosyalist ekonomik toplum modeli oluşturamayacağını, ama geleceğin toplumunun nüvelerinin oluşturulması ve insanların kapitalist dünyadan kurtulup soluk alması bakımından anlamlı olduğunu belirtiyor.

38 R. Bahro, "Wir brauchen jetzt verdammt viel freien Raum im Kopf und in den Gefühlen (Şimdi Kafamızda ve Duygularımızda Muazzam Boş Yere İhtiyacımız Var)", **Pfeiler am anderen Ufer** içinde, s. 222.

mın ve işgücünün yeniden üretildiği özgül alanlarda, "yeniden üretim tarzının" siyasal ve kurumsal koşullarına karşı vermek gerekiyor.[39] Bahro'ya göre bu nitelikteki bir mücadelenin hedefi, insanla yeniden üretim sürecini birleştirmek olmalı:

> *Marx'dan beri oluşan deneyimlerimiz, boş zamanın artmasının ancak koşullu olarak özgürleştirici etkiler yaratabildiğini gösteriyor; çünkü toplumda önceden hazır edilmiş faaliyet biçimleriyle* hem *çalışma süreci* hem de *boş zaman, bireyler kitlesini kendilerine tâbi kılmak açısından ortak karaktere sahipler. Bu süreç eğitim sektörüne de hakim. Yani çalışma süresinin kısaltılması yetmiyor. (...) Aslında söz konusu olan şey, (genel anlamda) zorunlu çalışma ile özgür faaliyet arasındaki kesin sınırı yok etmek değilse de (bu haddinden fazlasını ummak olurdu), fakat hiç değilse geçişken hale getirmektir. (s. 492)*

Alternative'de, gerek genel olarak üretici güçlerin dönüştürülmesi, gerekse zorunlu çalışma ile özgür faaliyet arasındaki kesin sınırın yokedilmesi bâbında yer verilen "insani ihtiyaçların, dönüştürülmesi" sorunu da Bahro'nun B. Almanya'da daha fazla üstünde durduğu bir nokta. Ona göre, insani ihtiyaçların önemli bir bölümü, bu ihtiyaçları karşılamak için üretilen mal ve hizmetler tarafından belirleniyor; bunlar insanların geliştiremedikleri ve bastırmak zorunda kaldıkları gerçek ihtiyaçlarının yerine ikame edilen "telafi edici ihtiyaçlar"ı (aslında zorunlulukları) oluşturuyorlar. Yüz yıl geçse bile "sosyalizme geçmek için yeterince zengin değiliz" denmesine yol açacak ölçüde sonu gelmez bir "üretim kıyımı"na yol açıyor.[40] GSMH ve kişi başına millî gelir hesaplarından başını kaldıramayan büyümeci yaklaşımları sorgulayan Bahro, füzelerde olduğu gibi "dev üretim makinesi"nde de [gelişmiş ülkelerin] tek yönlü silahsızlanmaya gitmeleri gerektiği" kanısında...

İşçi Sınıfı ve "Özne" Sorunu

Bahro'nun sosyalist toplum teorisi içinde, dönüştürücü 'özne' sorunu önemli yer tutuyor; dolayısıyla 'işçi sınıfı'nın tarihsel misyonu gündeme geliyor. Bahro'ya göre Marx'ın işçi sınıfına bu misyonu yüklerken çizdiği analitik çerçeve, endüstri işçisinden hareket etmesine karşın, tarihsel olarak onunla sınırlı değil; Marx siyasal kaygıların da etkisiyle, işçi

39 Claus Offe, **Strukturprobleme**, s. 159-161. Bu bağlamda Bahro, kendisiyle yapılan bir görüşmede "özyönetim ancak özyönetilebilir yapılar içinde gerçekleştirilebilir" demişti. **Tageszeitung**, Nisan 24, 1984.

40 R. Bahro, "Ökologische Krise," s. 85.

sınıfının devrimci potansiyeli konusunda, Hegelci mantıkî akılsal **gerçek** ile vuku bulan, ampirik **gerçek** arasındaki çelişkiden tam anlamıyla kurtulamamış. İşçi sınıfı-iktidar ilişkisine gelince:

> *Gramsci'nin özel olarak Rusya ile İtalya için öne sürdüğü fikir, yani proleteryanın ancak varolan yaşamsal çıkarlarından hegemonyası uğruna vazgeçmesi ve kendini bilimsel olarak kanıtlanmış tüm insanlığın çıkarının hizmetine vermesi durumunda egemen sınıf kalabileceği fikri, proletaryanın egemen sınıf* olamayacağı *gerçeği karşısında erimiş durumda. (...) Bugün Marksist-Leninist parti taslağının salt mantıki olarak bile gözümüzü yuvalarından oynatan bir ikilemi var: şimdiye kadar iktidara gelen sınıfların hepsi, doğal olarak, toplumun bütününe ilişkin rollerini kendiliğinden formüle ve temsil etme yeteneğine sahipti. (...) İşçiler —bireysel istisnalar dışında— ciddi anlamda hiçbir zaman Marksist olmadılar. Marksizm, işçilerin* varlığı *üzerinde temellenen bir teoridir, ama* onların *teorisi değildir. (s. 231-232)*[41]

Reel sosyalizmde de işçiler ile bürokrasi arasında sınıfsal bir çelişki yok; bütün kesimlerin, onların artık bilinçlerini masseden bir yapı karşısında (tâbi konumda) eşitlikleri söz konusu. Bu çelişkinin aşılması, partiye karşı veya partinin topluma karşı belli adımları atmasına değil, hem parti içinde hem dışında gerçekleştirilecek dönüşümlere bağlı. Sonuç olarak, reel sosyalizmde kültür devrimini yürütecek olan öznenin, siyasal-global bir bilinç taşımak koşuluyla, potansiyel olarak bütün toplum olduğu söylenebilir. **Alternative,** kapitalist ülkelerde işçi sınıfının ve öznenin durumu üzerine de soyut da olsa birtakım saptamalar ortaya koymuştu:

> *Bu koşullarda (kapitalist ülkelerde) işçi sınıfı hareketi, toplumu dönüştürmek bakımından fazla dar bir taban oluşturduğu için (özgül işçi çıkarları giderek daha fazla muhafazakâr bir rol oy-*

41 Bahro, Marksizmin tarih yöntemine büyük önem veriyor ve Marksizmin teorik yorumlarını da bu yöntem ışığında yapılacak irdelemenin **nesnesi** kabul ediyor: "Bu, Marx'ın teorisinin (gene daha da geliştirmemiz gereken yönteminden farklı olarak) son derece belirlenmiş, tarihî olarak somut bir çerçeveyle sınırlı geçerliliğe sahip olduğunu görmek demektir." Bkz. R. Bahro, "Warum wir unser gesamtes theoretisches Erbe überprüfen müssen (Neden Tüm Teorik Mirasımızı Gözden Geçirmek Zorundayız)", **Elemente** içinde, s. 74. Yöntem-teori tartışmasının, DDR'de özel bir önemi var. SED, 'Ekim Devriminin büyük filozofu' Ernst Bloch'a karşı, onu "Marx'daki Hegel'i abartarak, asıl önemli olan Marksist teoriyi ikinci plana atıp yöntemi öne çıkarmakla" suçlayarak saldırıya geçmişti. Bloch, Marksist yöntem ile teoriyi birbirinden soyutlamanın diyalektik bir yaklaşım olmadığını söyleyerek buna karşı çıkmıştı. Bkz. Silvia Markun, **Ernst Bloch,** s. 94-101.

namıyor mu?) Batı Avrupa ve Japon sosyalistleri, hangi sınıfın, kesimin, tabakanın hesabına kaydedilecekse edilsin, bütün *ilerici unsurların dünyayı değiştirme ihtiyaçlarına uyum göstermeye çalışıyorlar. (...) Yani çeşitli derecede devrimci güçlerin oluşturduğu güçler bloku üzerinde proletaryanın (bugün hayal olan) hegemonyası yerine (Lenin'in sorunu gördüğü ve görmek zorunda da olduğu gibi); biçimsel olarak eklektik de olsa, kapsayıcı, genel krizin çözümüne dönük bir mutabakatın oluşturulması; partinin ve onun kitlesel bağı olan bütün kesimlerin yeni düzenin genel temsilcileri olarak kurumsallaştırılmaları; temel yeniden üretim işlevlerinin bütünleştirilmesi; eski rejimin artık tükenmiş işlevlerinin, toplumun ve hele devlet ve yönetim aygıtının damarlarından atılması. (s. 305-306)*

Bahro'nun bu yorumu, işçi sınıfının sendika bilincini aştığı ve insanlığın genel çıkarının taşıyıcısı olduğu ölçüde tarihî misyon sahibi niteliği taşıdığı varsayımına dayanıyordu. Doğu Alman düşünürün birçok noktada eleştirdiği Lenin'den en fazla yararlandığı nokta buydu. İşçi sınıfı ile işçi sınıfının bilincini birbirinden ayırması, birçok Batı Alman sosyalisti tarafından "Bahro'nun Leninist olan tek yönü" olarak yorumlandı.[42] Bu yoruma genel olarak katılan Bahro yorumcularından Alexa Mohl, buna karşılık Bahro'nun teorisinde temel taşıyıcının bu Leninist örgütlenme anlayışı olmadığını savunuyor: Çünkü Bahro, sosyalizmin perspektifini varolan sistemin çözülmesini zorunlu olarak getirecek **nesnel** koşullardan türetmiyor; reel sosyalizmeki kültür devriminin dinamiği de nesnel bir zorunluluk çerçevesinde doğrusal bir çizgi içinde kavranmıyor. Mohl'un Bahro yorumu, onun bu perspektifi insanların sosyalizme yönelik somut özgürleştirici ihtiyaçlardan ve girişimlerden türettiği doğrultusunda.[43] Bahro bu noktada Lenin'den ayrılıyor Mohl'a göre.

Rudolf Bahro, B. Almanya'daki teorik gelişmesiyle, hızla Mohl'un kendisi hakkındaki yorumuna yaklaştı! Bu gelişmede, özellikle öznellik-nesnellik tartışmasını netleştirerek kutupsallığından arındırması önem taşıyor. Özellikle 1968 öğrenci hareketinden sonra gelişen öznelcilik-nesnelcilik tartışmaları, yani (işçi sınıfı veya başka bir kesim olarak) özne'nin toplumsal dönüşümü gerçekleştirmede payının ve hareket yeteneğinin ne

42 Alexa Mohl, "Im Osten nichts Neues? (Doğu'da Yeni Bir Şey Yok mu?)", **Prokla,** sayı 35 (1979), s. 171. Günther Mascke, Bahro'yu "Leninizmin yeniden doğuşu" olarak yorumlarken, Detlev Claussen, Bahro'nun indirgenmiş/kolektif bilince, dolayısıyla partiye verdiği önemin, onun kuramının tıkanma noktası olduğu kanısında.

43 Alexa Mohl, "Im Osten nichts Neues?" s. 184-189. Mohl, Bahro'nun bu çerçeveyi 'bilimsel' bir nesnelliğe oturtma yolundaki nafile çabasının başarısız olduğunu, fakat bunun teorinin geneli içinde ayrıntılı olduğunu söylüyor. Ona göre zaten **"Alternative** bir ütopya olarak okunmalı".

ölçüde olduğunu tartışmaktan öteye gitmiyordu ve bu kutuplaşma nihayet bir 'vurgu' sorununa ('son kertede'-söylemi!) indirgeniyordu.[44] Bahro, özgürleştirici bilinç (ve onun eylemi) olan özneyi, **Alternative**'de **maddi** ve **nesnel** bir üretici güç olarak tanımlayarak bunu aşmak yönünde önemli bir adım atmıştı. B. Almanya'da yazdığı yazılarda, bu tezine tarihsel içerik kazandırarak açıklığa kavuşturdu. İngiliz düşünür E.P. Thompson'ın, işçilerin nesnel koşullar gereği değil, kendilerini sınıf yaptıkları biçimde, nitelikte ve bu bilinci üretmeleri dolayımında **sınıf** olduğu saptaması, Bahro'nun düşüncesinin gelişiminde çok önemli oldu.[45] **Alternative**'de de be-

44 Öznelcilik-nesnelcilik tartışması, 1968 hareketi dolayımında Marksist teoriyi en fazla uğraştıran eksenlerden biri olmuştu. Almanya'da Marksizmin klasik ve derin birikime sahip düşünürleri, öğrenci hareketini genel olarak desteklemekle birlikte 'volontarist' buluyorlardı. Dönemin yaşayan en ünlü Marksist düşünürlerinden olan Bloch da, öğrenci hareketinin nesnel faktörü görmezlikten geldiğini, devrimci bilincin sadece reddetme ile sınırlı kalmayıp, olumlu bir karşı-içerik geliştirmesi gerektiğini savunmuştu. Silvia Markun, **Ernst Bloch**, s. 113. Buna karşı örneğin Frankfurt Okulu olarak bilinen düşünce geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Jürgen Habermas ile arasında geçen tartışmada Rudi Dutschke şunları söylüyordu: "Profesör Habermas'a göre, Marx için bile söz konusu: " 'düşüncenin gerçekliğe intikali yeterli değildir, gerçeklik düşünceye intikal etmelidir.' Üretici güçlerin gelişmesi açlığın, savaşın ve egemenliğin kaldırılmasını maddeten olanaklı kılan bir noktaya ulaştı. Her şey insanın bilinçli iradesine bağlı: her zaman kendisinin yaptığı tarihi nihayet bilinçli hale getirmek, onu denetlemek, kendine tâbi kılmak. Bu demektir ki, Profesör Habermas, sizin içeriksiz nesnelciliğiniz özgürleşmesi gereken özneyi katlediyor!" Frank Wolff, E. Windous, **Studentenbewegung 1967-69** (Öğrenci Hareketi 1967-69) (Frankfurt, 1977), s. 74. Bu yorum da, öznellik-nesnellik etmenlerinin geçerliliklerini tarihî olarak sıraya bindiren bir yaklaşıma dayanarak 'nesnellik' iddia ediyor, böylece de tartışmayı vurgu sorunu olmaktan çıkarmıyordu.
'Kültür Devrimi' tartışması, 'öznel etmeni öne çıkaran' Çin Kültür Devrimi'nin kazandığı sempatinin de etkisiyle, 1968 öğrenci hareketinin de gündemine gelmişti. Bütün bu bağlantılar tesadüfî değil. Bahro'nun siyasal çözüm olarak Kültür Devrimi'ni tasarlamasında, 1968'in ve Çin Kültür Devrimi'nin büyük payı olduğunu vurgulamak gerek. Bahro, 1968 hareketinin, yarattığı kültürel nitelikteki dönüşümleri doğrudan doğruya siyasal olarak sunduğu için yenildiğini söylüyordu. Çin Kültür Devrimine bakınca da, oluşturulan alternatif toplumsal faaliyet biçimleriyle bunları açıklayan/kurumsallaştıran teorik-siyasal çerçevenin eski dar kalıpları içinde kalarak dönüştürücü bir dinamizm kazanamamış olması dikkat çekiyor. Bu kanıyı paylaşmaksızın, betimleme düzeyinde zengin bilgi sunan bir kaynak için bkz. M. Antonietta Macciocchi, **Çin Deyince** (İstanbul, 1976). Kültür Devrimi ve öznel etmenin "misyonu" çerçevesinde, bu iki önemli deneyimin yenilgilerini birarada tartışmaktan çıkarılabilecek önemli sonuçlar olabilir.

45 R. Bahro, "Wenn das Ding schon völlig stabil waere! (Eğer Her Şey İstikrarlı Olmuş Olsaydı!)", **Pfeiler am anderen Ufer** içinde, s. 90. E.P. Thompson'ın söz konusu tezi için bkz. Serdar Turgut, Karşı Koymacı Gelenek ve E.P. Thompson, **Toplum ve Bilim**, sayı 24 (Kış 1984), s. 83-111; özellikle s. 95-101.

lirtildiği gibi, 19. yüzyıldaki Marx'ın çağdaşı Avrupa işçi sınıfı gerçekten alternatif bir yaşam tarzı üretecek inisiyatife ve yapıya sahipti. Ancak, daha sonra sosyalist hareketin pratiği içinde felsefe (düşünce faaliyeti) ile işçi sınıfı bağlantısının kopması, onun Marx tarafından vazedildiği gibi "kendinin değil insanlığın kurtarıcısı" bilincine sahip olmasını önlemişti. Bahro bu noktada şu soruyu soruyor:

> *Bu önkoşullarda bir hegemonya taslağı arıyorsak ve Marx'ın proletaryanın evrensel misyonuyla gerçekten kastettiği insanlığın genel çıkarına bağlı kalmak istiyorsak, tam bu noktada Marx'ın kavramını aşmalı ve bugünkü Batı işçi sınıfından daha genel bir özneden yola çıkmalıyız. Marx'la aşmak istediğimiz ütopik sosyalistler ve ütopik komünistler gibi —şimdiden sonra daha somut biçimde— insanlık sorunlarını temel hareket noktaları olarak almalıyız. İnsanlığın kaderini belirli ve yeniden üretim sürecindeki konumu gereği tabii ki sınırlı bir sınıfın sırtına yüklemek Hegelci bir hata olbilir.*[46]

Bahro'ya göre, emek-sermaye çelişkisinin bugünkü varlığını ve önemini yadsımak, "küçük burjuvaca bir önyargılılık olur ve Voltaire'in depremi protesto etmek için doğa yasalarını reddetmesine benzer". Tartışılması gereken sorun **bu** sınıf çelişkisinin varlığı değil; sosyalistlerin bundan çıkaracakları sonuçlar ve bu çelişkiye yükledikleri misyon. Eğer kapitalizmin dönüştürülmesini sağlayacak unsurun gene sınıf çelişkisi olduğu düşünülüyorsa, emek-sermaye çelişkisinden farklı bir zeminde yeniden tanımlanmalı.[47] Emek-sermaye çelişkisi, somut emek kitlesinin soyut emeğe ağır basma eğiliminde olduğu geç kapitalizm koşullarında, hemen tüm insanları etkiler hale geliyor. Fakat bu çelişki, insanların özgürleşmeye yönelik taleplerini nasıl belirliyor, ne ölçüde biçimlendiriyor? Klasik sınıf çelişkisi bu koşullarda oldukça dar bir talep dizisini ve sınırlı bir özgül alandaki mücadeleyi tanımlıyor. İşçilerin özgürleşme talepleri bu dar çerçeveyi önemli ölçüde aşıyor, aşmak zorunda. O zaman:

> *Şimdiye dek kendimize hangi insanların (hangi sınıftan insanların) çıkarlarının tarihi olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini soruyorduk. Bundan sonra, insanların hangi çıkarlarının (insani ihtiyaçların hangi sınıfının) bizi özlenen bir geleceğe yönelt-*

46 R. Bahro, "Abschied von Kapitalismus-Abschied von unserem Proleteriatsbegriff (Kapitalizme Veda-Proleterya Teorimize Veda)', **Elemente** içinde, s. 80-81.

47 R. Bahro, "Ökologie und Klassenfrage (Ekoloji ve Sınıf Sorunu)", **Elemente** içinde, s. 172-178.

> ***tiğini ve bunların nasıl güçlendirilip etkin biçimde örgütlenebileceğini sormalıyız.***[48]

Yeşiller ve Tarihsel Uzlaşma

Bahro, siyasal tercihini, bu konuya gene bir sosyalist olarak, ama Yeşil hareket içinde cevap arama yolunda yaptı.

Yeşil hareket, her ne kadar 1980'e giderken (yani aynı zamanda Bahro Federal Almanya'ya geldiğinde) kendisini Yeşil Parti gibi bir örgütlenmede ifade etmiş olsa da, homojen bir siyasal yapı değildi. Yurttaş inisiyatifleri hareketi, anti-nükleer hareket,[49] Alternatif hareket, barış hareketi, kadın hareketi, ev işgalcileri gibi, bir dizi **ad hoc,** yani belli bir ortak hedef için ve onunla sınırlı olarak mücadele etme temelinde biraraya gelen insanların oluşturduğu örgütleşme, bütün olarak Yeşil hareketi meydana getiriyor. Bu hareketlerin yapısında, 1968 öğrenci hareketi geleneğinin belirleyici olduğu söylenebilir. 1968 öğrenci hareketinin önemli özelliği, yani bu gelenekle kastedilen temel unsur, öğrenci hareketi içinde yer alan insanların kendilerini başka bir toplumsal sınıfın/kesimin vekili olarak adlandırmayıp, kendi yaşadıkları çelişkileri çözmek için eyleme geçmeleridir. Alman öğrenci hareketinin ünlü önderi Rudi Dutschke işçi sınıfının artık devrimin öznesi olmamasını "toplumda insanlık adına hareket edilecek ayrıcalıklı bir alan kalmamasıyla" temellendirmişti.[50] Dolayısıyla, her alanın içsel özgül çelişkileriyle -devrim sonrasına ertelemeden- hesaplaşmak gerekiyordu. Öğrenci hareketi, Bahro'ya göre tüm bu çelişkileri bütünleştirme yolunda ilk önemli adımdı; fakat ona göre kültürel düzeyde yürümesi gereken bu mücadele siyasal hedeflerle birebir

48 R. Bahro, "Was nehmen wir uns vor?", s. 206-209. Bu Bahro'ya göre, "ekonomik olmayan toplumsal ihtiyaçların araştırılmasını" gerektiriyor. Hedef, sınıf çelişkisi kuramının ekonomist yüklemlerinden arındırmak olmalı.

49 Genel olarak bu toplumsal muhalefet hareketleri için bkz. Necmi Zekâ, **Batı Almanyada Alternatif Hareket** (İstanbul, 1985). Yurttaş inisyatifleri üzerine bkz. Tanıl Bora, "Çevre-Demokrasisi lişkisi ve Almanya'da bir Yurttaş Örgütlenmesi," **Mülkiyeliler Birliği Dergisi,** sayı 77 (Şubat, Mart 1985), s. 70-76. Ev işgalleri hareketi için bkz. Eberhard Seidel, "Bir Mit Ayakta Kaldı," **Gençlik ve Toplum,** sayı 10 (Aralık 1984), s. 46-49. Barış hareketi için bkz. Tanıl Bora, "Barış Hareketi: Muhalefetin Asgari Müştereği," **Gençlik ve Toplum,** sayı 9 (Kasım 1984), s. 25-29.

50 Tilman Fichter ve Siegward Lönnendonker, **Kleine Geschicte der SDS** (SDS'nin [Alman Sosyalist Öğrenciler Birliği] Kısa Tarihi), (Berlin, 1977), s. 116-117. 1968 Öğrenci hareketi hakkında bkz. Tanıl Bora. "Mayıs '68" **Gençlik ve Toplum,** (Mayıs 1982), s. 47-53. Tanıl Bora, "1960'lı Yıllarda ABD'de Öğrencl Hareketleri" **Yeni Olgu,** sayı 1 (Ocak 1984), s. 34-37; sayı 2 (Şubat 1984), s. 29-33; sayı 3 (Mart 1984), s. 56-58. Tanıl Bora, "'68 Ruhu Nedir?" **Gençlik ve Toplum,** sayı 10 (Aralık 1984), s. 41-45.

bağlantılandırılarak tanımlanınca "kısa devre yaptı".[51] Fakat öğrencilerin bu toplumsal çelişkileri bütünleştirerek siyasallaştırma misyonunu üstlenmelerinin ve bunda 'aceleci' olmalarının maddi bir temeli de vardı. Bahro **Alternative**'de 1968 öğrenci hareketinin, geleceğin teknikerleşmiş/faaliyet alanları daraltılmış uzmanlarının bu inisiyatifsiz, geç kapitalizme tâbi konumlarına isyan etmeleri anlamına geldiğini söylüyordu (s. 221); entelektüel nitelikleri meslekîleştirilen ve global-bütünsel konumlarını yitiren insanların tepkilerini global-bütünlüklü (siyasal) bir düzeyde ifade etmeleri doğal karşılanabilir. Sorun, bu insanların 'hadlerini aşmaları' değil, bu bütünleştirmeyi **gerçekten** başaramamış olmalarıdır. Üniversite, yani bilgi üretim-dağıtım alanı, geç kapitalizmin bilgiyi, soyut işi odağa alan yapısının doğurduğu çelişkilerin en saf haliyle yaşanabileceği alandı (birçok kişinin -örneğin Marcuse- öğrencileri yeni-proletarya olarak adlandırmış olduğunu hatırlayalım).

1968'den sonra, 70'lerin ortalarından itibaren, sözü edilen toplumsal hareketler kendini göstermeye başladı. Bu yazıda, Bahro'nun düşüncelerinin nesnelerini daha geniş bir perspektifte, daha soyut düzeyde irdelemek için başvurulan Offe, bu durumu "geç kapitalizmde toplumsal çelişkilerin yapısal olarak çoğullaşması"na bağlayarak dört ana çelişki saptıyor: 1) Emek-sermaye çelişkisi; 2) Teknolojik rasyonalitenin oluşturduğu çelişki; 3) Bürokratik rasyonalitenin doğurduğu çelişki; 4) Patriyarkal ailenin ve gündelik yeniden üretim sürecinin ifade ettiği çelişki.[52] Ancak Offe, çoğullaşan toplumsal çelişkilere bağlı olarak çoğullaşan toplumsal muhalefet hareketlerinin, giderek **siyaset dışına** çıkarak, kendilerini ekonomik ve kültürel alanda ifade ederek marjinalleşmeleri tehlikesine dikkat çekiyor. Bahro, bütün bu **ad hoc** hareketlerin, -tıpkı ona göre bir **ad hoc** hareket niteliği taşıyan işçi-sendika hareketi gibi- bütünlüğü göremediklerini söyleyerek bu eleştiriye katılıyor.[53]

51 R. Bahro, "Der Block an der Macht", s. 137.

52 Claus Offe ile görüşme: "Am Staat vorbei? (Devleti Es Geçmek mi?" **Das Argument**, sayı 124 (Kasım 1980), s. 816-817.

53 Bahro, "Warum Ich als Sozialist zu den Grünen gehe (Niçin Bir Sosyalist Olarak Yeşillere Geçiyorum)," **Elemente** içinde, s. 63.
Yazının ilk bölümü açısından da önem taşıyan bir nokta, DDR'de de muhalefetin çoğullaşma eğiliminin güçlenmesi. 1978'de parti tarafından alınan bir kararla "emperyalizmin sürekli savaş tehdidi nedeniyle bilinçli disiplin ve düzen kazanması gereken" ve bunun için zorunlu askerlik dersleri almaya başlayan gençlik gündelik baskıya karşı rock müziğe, savaş tehditine karşı da (askerî disipline değil) barış hareketine yöneliyor. Bkz. **Der Spiegel**, sayı 24 (1982). Barış hareketi, iki Almanya'lar arasındaki tarihî sorun da devreye girince, oldukça bütünlüklü bir siyasal muhalefeti oluşturmak açısından önemli adımlar atılmasını sağladı. 12 Kasım 1981'de,

→

Bu durumda sosyalistlerin sorunu, bu toplumsal çelişkileri ve hareketleri **siyasal** bir ortak paydada birleştirmek. Offe, bunun, çoğul bir yapı arzeden çelişkilerin özgüllüklerine dokunmadan, iktidarın ve hele parlamenter başarının ötesinde; **temel siyasal etkinlik olarak** bunları bütünleştirmekle uğraşan bir örgütlenmenin gereğinden söz ediyor; ona göre bu örgüt Yeşil Parti olabilir ve olmalı. Federal Almanya'ya geldiği ilk günden beri güncel siyasetin içine giren ve önce bağımsız sosyalistleri toparlayacak bir parti kurmaya çalışacağını açıklayan Bahro, kısa bir süre sonra "SPD'nin solunda yeni bir sol partinin anlamı olmadığını" belirterek Yeşillere katıldığında böyle bir kaygıdan hareket ediyordu. ("Yeşil Parti bir sosyalistler için yalnızca örgütsel değil, ideolojik bir meydan okumadır.") Yeşil hareketin ana teması olan ekoloji, ona göre emek-sermaye çelişkisinin yerine geçen, her şeyin kilitlendiği ana sorun değil, kapitalizmin çelişkilerini görmek için önemli bir vesileydi ve insanlar bu bağlam etrafında bütünlüklü bir eleştiri geliştirmeye başlamışlardı. Ekolojiyi de sırf bir ölüm-kalım (ve Türkiye'de olduğu gibi 'kirlilik') sorunu olarak değil, insan-toplum ilişkilerini her alanda sorgulama itkisi olarak kabul etmek gerekiyordu.

Bahro, Yeşil harekete katılmasını 'tarihsel uzlaşma' tartışmasıyla bağdaştırdı. Ona göre, 'tarihsel uzlaşma' fikrinin İtalyan KP tarafından ortaya atılması büyük ölçüde pragmatik gerekçelere dayanıyordu ama, 1917 Ekim Devriminden bu yana ortaya atılmış olan en atak, etkin ve 'büyük oynayan' taslak olma potansiyelini içinde barındırıyordu. Bu taslak, sosyalistler için teorinin yeniden üretiminin tekrar genelleştirilmesi, toplu-

300 DDR yurttaşı ile 20 bin BRD yurttaşının imzasıyla yayınlanan "Robert Havemann'dan Leonid Brejnev'e açık mektup"ta şu talepler öne sürülüyordu: Tarafsız bir ulusal tavır alınması; iki Alman devletinin, nükleer silahlardan arındırılmış topraklar üzerinde askerî/siyasal bloklardan bağımsızlığı; her iki ülkedeki yabancı birliklerin çekilmesi; silahlanmanın bölgesel savunma ihtiyacıyla sınırlanması; iki devletin yeniden birleşmesini engellemeyen bir barış anlaşması yapılması. Bkz. Brandt ve Minnerup, Die Deutsche Frage, s. 110. Bahro da, 1982'de yazdığı bir yazısında, Doğu Almanya'daki aydınlarla Batı Almanya'daki aydınların barış hareketi temelinde işbirliği yapmasının, hem iki ülkedeki insanların 'karşı' devlet hakkındaki önyargılarını dönüştürmek, hem de tarihsel önemi büyük olan bu iki ülke özelinde silahsızlanma hareketine güç katmak yönünden olağanüstü bir anlama sahip olduğunu yazmıştı. Barış hareketi, Bahro'nun Batı Almanya'da gerek yazıları ve konuşmalarıyla, gerekse gösterilere, yürüyüşlere katılarak en fazla ilgi gösterdiği toplumsal hareket oldu. Bkz. R. Bahro, "Ein Netz von erheblicher Spannkraft (Erim Gücü Çok Yüksek Bir İlişki Ağı)," **Pfeiler am anderen Ufer** içinde, s. 129-134; R. Bahro, "Überlegungen zu einem Neuansatz der Friedensbewegung in Deutschland (Almanya'da Barış Hareketinin Yeniden Ağırlığını Koyması Üzerine Düşünceler)," **Entrüstet Euch- Wir wollen leben** (Silahsızlanın-Yaşamak İstiyoruz), (Köln, tarih belirtilmiyor) içinde, s. 52-73.

mun bütününe hitap eder hale getirilmesi şansıydı. Sosyalistler kendilerine verdikleri yanlış kimlik nedeniyle ("kendimizi insanlara ulaşmaktan engelliyoruz", "gettomuzdan çıkmak için dilimizi değiştirmeliyiz") birçok kesimle ilişki kurmayı baştan olanaksızlaştırmışlardı. Yeşil hareketi oluşturan toplumsal hareketler Hıristiyan Demokrat, Liberal partilere oy veren insanlarla da toplumsal sistemi eleştiren bir temelde birlikte hareket edilebileceğini gösterdi. Almanya'da geleneksel/yerleşik anlamda siyasallaşma düzeyinin fazla yüksek olmaması, böyle bir stratejide sosyalistlere şans tanıyan bir başka etken. O halde: "zincirlerimizden başka kaybedecek bir şeyimiz yok; bizi sekter bir örgütlenmeye bağlayan zincirlerimizden başka hiçbir şey".[54]

Fakat Bahro'nun sosyalistlerin çevreleriyle iletişimlerini/etkileşimlerini engelleyen duvarları yıkarak toplumun tümüne yönelmelerini sağlayacak olan 'tarihsel uzlaşma' formülü hakkındaki tasarımı İtalyan KP'ninkinden epeyce farklı. O, İKP'nin 'tarihsel uzlaşma' uygulamasını "oportünistçe" olarak niteliyor. Bunun temel nedeni, İKP'nin Hıristiyan Demokrat **kitlelere, bireylere** değil, Hıristiyan Demokrat **kurumlara** ve **partilere** yönelmesi. Almanya'da partilerin İtalya'ya göre oldukça dar bir spektrum oluşturması, sosyalistlerin yapısı ve tarihleri nedeniyle 'tarihsel uzlaşma' formülünü yaşama geçirecek **güce** sahip olmadıklarını savunan Offe de, İKP'yi "giderek sosyal demokratlaştığı halde çoğullaşan toplumsal çelişkileri bütünleştirmeyi beceremmemesi nedeniyle" başarısız buluyor. Bu bütünlüğü kurmak, Bahro'nun 'tarihsel uzlaşma' tasarımında yaşamın her alanında "çok uzun vadeli bir ikili iktidar" yaratmak anlamına geliyor[55]; bu formülü Gramsci'nin "tarihsel blok" kavramı çerçevesinde yorumlamak gerektiği kanısında. Bahro, sosyalistlerin 'tarihsel uzlaşma'yı kurumlarla değil kitlelerle yapmaları gerektiği konusunda çok kararlı; sosyalistlerin bunda kararlı oldukları zaman güç olabileceklerine (ve **olacaklarına**) inanıyor. Bu nedenle, bir ara üç kişilik başkanlık komitesinde yer aldığı Yeşil Parti içindeki "sağa karşı SPD ile ittifak" stratejisi önerisine çok sert biçimde karşı çıktı. Ona göre, iktidardan pay almak veya bazı reformları elde etmek için böylesi uzlaşmalara gitmek yanlış; çünkü Yeşillerin (daha doğrusu Yeşil-sosyalistlerin) konumu, geç kapitalizmin çelişkilerini rehabilite eden Sosyal Demokratlardan Hıristiyan Demokratlara doğru sağcılaşan bir eksenin üzerinde değil, bu eksenin **dışında/üstünde** tanımla-

54 R. Bahro, "Ökologische Krise," s. 107.

55 R. Bahro, "Jenseits der alten Fronten (Eski Cephelerin Ötesinde)", **Elemente** içinde, s. 161. Türkiye'de tarihsel uzlaşma düşüncesinin bu yöndeki bir açılımının, gerek konuyu gündeme getirenler, gerekse bu konunun kendisini değil, gündeme getirilmesini eleştirenler açısından tartışılmadığı söylenebilir.

nabilir. Dolayısıyla, sonuna kadar azınlık olarak da kalınsa, eleştirinin, eleştiri nesnesinin ve hitap edilen kitlenin **bütünlüğünden** fedakarlık edilemez, edilmemeli.[56]

Bahro'nun "Sonu"

Alternative yayınlanıp hapse atıldıktan sonra Althusser, Lombardo-Radice, Rossanda, Carillo, Mandel, Thedorakis, Miller gibi çok sayıda tanınmış ve binlerce tanınmamış muhalifi harekete geçiren, SED'yi telaşa düşüren, bu eseriyle olduğu kadar kişiliğiyle de uluslararası bir etki yaratan Rudolf Bahro bugün itibarından çok şey yitirmiş durumda. Batı Almanya'ya ilk geldiğinde cesur ve 'angeje' tutumuyla "Peygamber Bahro" olarak anılan düşünür için, şimdilerde alay etmek için "peygamber" deniyor.

Rudolf Bahro, her şeyden önce somut politikada sözü dinlenmez hale geldi. Yeşiller içinde oldukça etkin bir isim iken, Sosyal Demokratlar karşısındaki uzlaşmaz tutumu ve partiyi iktidarla her türlü ilişkiden uzak tutmak istemesi, onu Yeşil Parti içindeki hizipleşmede **Fundementalist** (Temel İlkeci) kanatla sınırlı hale getirdi. Almanya'nın çeşitli eyaletlerinde Yeşil Parti-SPD ittifakının gündeme gelmesi, yeni toplumsal muhalefet hareketleri akımının güçten düşerek Sosyal Demokratların inisiyatif kazanma yolunda olması, **Fundamentalist** Yeşillerle birlikte Bahro'nun da itibarını zedeledi. Ancak Bahro'nun itibarı **Fundamentalist**'ler karşısında da düşüyor ve "peygamber" giderek tek başınalaşıyor. Bunda, Uzak Doğu kökenli yarı ticari bir yeni-din olan Baghwan'a "insanın içinin dönüştürülmesinde önemli bir deney" diyerek sempatiyle baktığını açıklamak; son olarak da Neo-Nazileri yıpratmak için "onlardan bazılarına" Yeşil örgütler içinde yer verilebileceğini söylemek gibi 'gaf'ların payı büyük.[57] Bahro hep ve hâlâ sosyalist kimliğiyle konuşuyor; ama artık çok az kişi onu sosyalizm adına dinliyor. Bahro'nun bir deli olup olmadığı bile tartışılıyor.

Buna karşın, Bahro'nun çeşitli konularda yazdıklarını, söylediklerini bir kalemde silip atmak mümkün değil. Doğu Alman düşünür, **Alternative**'yi yoğun 'parti işi'nden tecrit edilmiş bir çabayla bitirdikten sonra, Batı'daki pratiğinde somut siyasetle teori üretmeyi içiçe yaşıyor. Üstelik Batı kapitalizminin ve Yeşil Parti'nin atomize edici koşullarında gündemdeki bütün sorunlarla anında hesaplaşmak durumunda. Formel ve indirgemeci bir mantığa dayanmasına karşın, bütünlüklü siyasal teori ile birlikte yaşamaya elverişli olan Doğu Alman siyasal ortamı Batı'da yok. Ve

56 **Frankfurter Allgemeine Zeitung** Kasım 15, 1982 **Tageszeitung,** Kasım 19, 1983.

57 "Grün und Braun und Bahro (Yeşil ve Kahverengi ve Bahro)", **Arbeiterkampf,** Nisan 9, 1985; "Bye, Bahro (Güle Güle Bahro)" **Konkret** sayı 10 (Ekim 1983), s. 18.

Bahro "gündelik yaşamın ekonomi politiğiyle", kültür eleştirisiyle uğraşacak bir formasyona sahip değil; o bir **Doğu Almanyalı** olarak her ayrıntıyı global sosyalizm perspektifi içinde, bütünlüklü bir bakışla kavramaya çalışıyor. Her çözümlemesini, doğrudan politik bir tavıra bağlıyor. Geç kapitalizmin toplumsal örgüsü, böyle bir varoluşu massetmede zorluk çekmiyor. Bahro, reel sosyalizmle arasında köklü ortaklıklar saptadığı geç kapitalist Batı'da bu, teorisiyle değil, ama siyasal pratiğiyle bir **yabancı**, bir **Doğulu.**

Ama Bahro, salt varlığıyla Batı Alman sosyalistleri ve gündelik yaşamın politikleşmesi için uğraşan Yeşil-sosyalistleri için sürekli bir globalleşme ve politikleşme effekti. Hem gafları, hem de parlak çıkışlarıyla, yerleşik siyasal kültürün karşısında imanlı bir meydan okumayı kişileştiren Bahro, en azından Almanya'lar **(ayrı)** durdukça ortadan silinmesi güç bir 'trajik durumu' yansıtıyor...

Son günlerde (Temmuz, 1985) Bahro'nun Yeşil Parti'den istifa etmesi belki de bu trajik konumun somut bir ifadesi.

An Intellectual Beetween East German Socialism and West German Capitalism: Rudolf Bahro

Tanıl Bora

Summary

Bahro's life experience provides an interesting starting point for a comprehensive debate on contemporary socialist thought. This is so even when Bahro himself is considered to be quite ordinary as a writer and a thinker. Among the landmarks of Bahro's life are: membership of and active duties in the East German Socialist Party from 1952 to 1979, publication, in 1978, of *The Alternative in Eastern Europe* (London, 1978) and his arrest in East Germany on changes of espionage; since 1980, his life in West Germany and political activities in the Green Party.

Bahro's involvement with the East German reality alone provides significant material for a study of contemporary socialist thought and practice. In a society where national unification came late and was instigated from above and where it was achieved through alliances not at all conforming to the 'classical' pattern of European development, the fact that socialism too was imported from abroad adds a unique dimension to East German experience. There are also serious contradictions between a socialist domination originating outside of Germany and the existence of a socialist intelectual tradition that found its 'live' expression in the person of Ernst Bloch. East German socialist intellectuals such as Ernst Bloch, Robert Haveman, Bertolt Brecht, Wolfgang Harich lived this contradiction in a very real sense. Rudolf Bahro whose life reflects this contradiction in a most tragic way, is a representative of this intellectual tradition. But more importantly perhaps, he represents an attempt by the same tradition to break out of the impasse of a chronic state of crisis and to assume an offensive posture.

Bahro's assumption of such a mission no doubt derives from the theoretical perspective which he formulated in *Alternatives* and which found ready reception among European socialist circles. This perspective defines a third stance between the two poles of capitalism and socialism, that of 'real' socialism. Elements that define 'real' socialism as a specific social formation derive from the historical experience of Soviet Union since the

1917 Revolution. Bahro arques that this social formation is a valid object of investigation in the context of Marxist theory. This approach, in turn, leads to a revaluation of those categories of Marxism and socialism that are accepted as having universal application. This article focuses on parts three and four of *Alternatives* which include Bahro's insight on these theoretical points.

First, Bahro rejects the unilaterel view of historical development that focuses on the progressive succession of forces of production which determine the ultimate destination of the development of production relations. In doing so, Bahro rejects the identification of productive forces with such concrete objects as factory, field, tractor etc. Instead he discusses the productive forces in the context of the historical development of division of labour; he includes the structures of work organisation, bureaucracy, consciousness that belong to the realm of the subjective, in the *material* and *objective* fromework of the productive forces. This approach is further elaborated in Bahro's writings that followed the publication of *Alternatives.* Whereas in its earlier versions Bahro's conception of productive forces was criticised for its strong Leninist overtones, later Bahro was accused of succumbing to utopianism and subjectivism.

It is, however, difficult to establish a purely theoretical context for criticism directed to Bahro's work. This is primarily because Bahro after his arrival in West Germany was directly involved in everyday political practise. His articles written in this period are directed toward the formation of a program for a cultural revolution that aims at the transformation of productive forces. Bahro proposes 'cultural revolution' as a path to be followed by both the East and the West. Yet he argues that 'real' socialist societies are in a more favorable position in this regard. This is true especialy in East Germany where social life is organised in such a way as to allow for the politisation of every day life. Bahro's concept of 'cultural revolution' confronts the problem of atomisation of social life in the West and opens to debate the questions of agency of social and political action and the role of working class. Finally, Bahro seeks to evaluate the opposition movements of 1970s in Western Europe in the light of socialist theory and to integrate these practices in to socialism both theoretically and politically. The Green Party provides the institutional framework with in which this endeavour is carried out. It should be remembered that Bahro at one point belonged to the leadership committe of the Party and he recently resigned from the Party.

This article relies heavily on the writings of West German writers on late-capitalism. This is primarily because Bahro conceptualises the 'real' socialist East and late-capitalist West as different modes of social organisation based on similar patterns of division of labour. As such, Bahro's conceptual framework relating to the dynamic of 'real' socialist society and its crisis offers significant parallels to the conceptions of the theoreticians late-capitalism.

Toplum ve Bilim 28 Kış 1985, 67-89

Modern Trajedi'ye Karşı Kültürel Devrim: Bir Galli Avrupalının Süren Arayışı

*Serdar Turgut**

Günümüzde sol siyasi düşünce ve akımların belirli çıkmazlarla karşı karşıya oldukları, bunları aşma yollarını kolaylıkla bulamamanın sıkıntısını yaşadıkları görülmektedir.[1] Evrensel olarak yaşanan ve alternatif oluşturulabilmesi geciktikçe krize dönüşme olasılığı daha da artan bu çıkmazlar, sol tanımı içinde yer alan iki temel akım açısından farklı nedenlere dayanmaktadır. Sol perspektif içinde yer alan sosyal demokrat geleneğin çıkmazının temelinde, sosyal refah devletinin 'olabilirliğini' **(feasibility)** sağlayan 1946 sonrası elverişli iktisadi konjonktürün, 1970'lere gelindiğinde sona ermiş olması yatmaktadır. İktisadi büyümenin sürekliliğinin sağlanamadığı ve sermayenin yeniden yapılanma sürecinin monetarist politikalarla yönlendirildiği[2] 1980'li yıllarda halen bir alternatif iktisadi stra-

* Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi İktisat Kürsüsü eski araştırma görevlisi.

1 Marksist teori içinde yaşanan krizin mükemmel bir analizi için bkz. P. Anderson, **Considerations on Western Marxism** (London, 1976) ve **In the Tracks of Historical Materialism** (London, 1983). Bu iki kitap arka arkaya okununca, 1970'lerin başında Latin kültürlerinde -özellikle Fransa ve İtalya'da- geleneksel olarak kuvvetli olan Marksist teorinin, 1980'lere gelindiğinde nasıl zayıfladığı ve yapısalcı ve yapısalcılık sonrası -özellikle Derrida'nın temsil ettiği- **deccnsiruction** akımının nasıl güçlendiği görülebilir. Buna karşılık İngiltere ve Amerika'da Marksist teori aynı dönemde kuvvetlenme sürecine girmiştir. Anderson bu iki eğilimi, her iki kültürdeki siyasi gelişmelerle de bağlantı kurarak irdelemektedir.

2 Kriz, sermayenin yeniden yapılanması ilişkisi bağlamında monetarist politikaların işlevinin açıklandığı en iyi Türkçe kaynak bkz. Çağlar Keyder, "Kriz Üzerine Notlar", **Türkiye'de ve Dünyada Yaşanan Ekonomik Bunalım** (Ankara, 1984) içinde.

teji oluşturamamış olan sosyal demokrat gelenek, geleneksel siyasi söylemini uygulanabilir kılacak iktisadi programdan yoksundur.[3] Öte yandan, geleneksel siyasi söylemi iktisadi büyümenin sürekliliğine dayanmayan Marksist gelenek de, 1970'lere gelindiğinde, sürekli muhalefette kalmanın sağladığı nisbi rahatlığa rağmen, çıkmazları aşamamanın yarattığı sıkıntıyı hissetmeye başlamıştır. Tarihsel materyalizmin şematik yorumuna dayanan politikalar inandırıcılığını büyük ölçüde yitirmiş olup 'gerçekten varolan sosyalizm'ler Batı demokrasilerindeki komünist partilere örnek olabilecek iktisadi ve siyasi koşulları taşımamaktadırlar. Öte yandan farklı bir siyasi programla atılım yapan Avrupa komünist partilerinin güçlenmesi de belirli sınırlar içinde kalmış, iktidarın ele geçirilmesini sağlayacak toplumsal mobilizasyon bir türlü sağlanamamıştır.[4] 1968 Mayısında yaşamış olduğu deneyim nedeniyle partileşmeye karşı bir tutumu benimseyen çeşitli parlamento dışı muhalefet akımları da, son yıllarda güçlenmelerine rağmen, solun iktidara gelmesini sağlayacak yaygınlığa ve güce erişememişlerdir.

Toplum ve Bilim'in 24. sayısında yayınladığımız E.P. Thompson ile ilgili çalışmamızda,[5] İngiltere'de, kıta Avrupa'sındakinden oldukça önemli farklılıklar gösteren bir sol geleneğin varlığına, bu geleneğin içinden üretilen çeşitli siyasetlerin içine düşülen çözümsüzlük durumunu aşmaya yardımcı olabilecek niteliklerine değinmiştik. 1946'dan bu yana, edebiyat eleştirisinden iletişim teorilerine, dram incelemesinden Marksizmin metodolojik sorunlarına değin, çok geniş bir perspektif içinde çalışmalarını sürdüren Raymond Williams'ın da önemi bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Williams, bir yandan, sol geleneğin veri olarak kabul ettiği kavram-

3 Sosyal demokrat gelenek içinde sürmekte olan, "Alternatif İktisadi Strateji" tartışmalarının karşılaştığı en ciddi sorunlardan biri piyasa-plan ikileminin nasıl çözüleceğidir. 1946 sonrasında 'sosyal refah devleti' politikalarının temel uygulayıcısı olan sosyal demokrat partilerin eski iktisadi programı müdahaleciliğe ve devlet sektörüne ağırlık vermekteydi. Bugün ise sorun, 'piyasa'ya sosyal demokrasiye özgü bir iktisadi program çerçevesinde nasıl daha fazla rol tanınacağına çözüm bulmaktır. Bu konuya alternatif iktisadi program çerçevesinde çözüm arayan üç çalışma için bkz. Alec Nove, **The Economics of Feasible Socialism** (London, 1982); Sam Aaronovitch, **The Road From Thatcherism. The Alternative Economic Strategy** (London, 1981); Geoff Hodgson, **The Democratic Economy: A New Look at Planning, Markets and Power** (London, 1984). Bunlardan özellikle Nove'nin çalışması üzerine çıkan tartışmaların önümüzdeki yıllarda da süreceği tahmin edilebilir.

4 Robin Blackburn, "Avrupa Komünizmi Buhranda mı", **Birikim**, sayı 45 (Kasım, 1975); Göran Thernborn, "Eurocommunism: Can it Regain the Initiative", **Marxism Today** (Oct., 1980).

5 Serdar Turgut, " 'Karşı Koyma'cı Geleneğin Aydını: E.P. Thompson" **Toplum ve Bilim** 24 (Kış 1984): 83-111.

ları ve siyaset anlayışını sürekli sorgulamakta, öte yandan bu geleneğin kısmen dışında kalarak onunla kesintisiz bir diyalogu sürdürerek sol geleneğin üzerine gitmediği soruları ve konuları gündeme getirmekte, bunlar üzerinde düşünülmesini zorlamaktadır. Bu nedenlerle Williams'ın çalışmaları incelendiğinde onun solun içinde bulunduğu çözümsüzlüğü aşma arayışlarına katkısının ne kadar büyük olabileceği görülecektir. Burada bu tür bir incelemeye sadece bir giriş yapmak istiyoruz. Zira Williams gibi çok çeşitli ve karmaşık konulara el atmış bir düşünürü tek bir makale çerçevesinde tüm yönleri ile tanıtmak oldukça zor. Williams'ın tüm çalışmaları açıkça otobiyografik özellikler taşımakta. Hangi kitapları okuduğunu, neden okuduğunu, okuduklarıyla yazdıklarının kendisinin ve ailesinin yaşadığı önemli olaylarla bağlantısını nasıl kurduğunu sürekli açıklamakta Williams. Dolayısıyla Williams'ı incelemeye, onun hayatında çok önemli yer tutan Galler'deki deneyimini ve oradan ayrılmanın ona neler ifade ettiğini belirterek başlayacağız.

'SINIR BÖLGESİ'

Williams'ın yayınlanmış olan dört romanından[6] siyasi/macera türünde olan **The Volunteers** (Gönüllüler) dışındakiler **Galler Trilojisi** olarak adlandırılmakta. Temelde otobiyografik olan bu üç roman okunduğu zaman, Galli olmanın Williams'a neler kazandırdığı, bir cemaate ait olma hissinin, karşılıklı dayanışma ve yardımlaşmanın günlük yaşamın önemli bir parçası olduğu Galler bölgesinden çıkıp, hakim İngiliz kültürünün 'kalesi' olan Cambridge'e göç etmenin onun düşüncelerini nasıl etkilediği açıkça görülebilir. Williams, "sınırı aşmadan", "rahat nefes alabildiği kültür ortamının" dışına daha çıkmadan, hakim İngiliz kültürünün baskısını ve Gal insanının alışageldiği yaşam biçimini savunma çabasını, tüm yoğunluğu ile yaşamıştı. Trilojinin ilk kitabı olan **Border Country'** (Sınır Bölgesi)'de, Galli olmanın anlamı, cemaate özgü olan dayanışma kültürünün ne olduğu ve bu koşullar içinde yeşeren Gal sosyalizminin özellikleri tanımlanmakta. Cambridge'e benzeyen bir üniversite çevresinde geçen ikinci roman, **Second Generation** (İkinci Kuşak)'da hakim sınıf kültürünün tüm boyutlarıyla yeniden-üretildiği bir mekanda, sol görüşlü bir üniversite hocası olarak varolmanın nasıl bir süreç olduğu ve bir cemaate ait olma hissinin yitirilmesi ile birlikte kişinin 'sistem' karşısında kendisini güçsüz ve mutsuz hissetmeye başlaması süreçleri irdelenmekte. Williams'ın Cambridge'de hocalık deneyimi üzerindeki düşünce-

6 Raymond Williams, **Border Country** (London, 1960); **Second Generation** (London, 1964); **The Volunteers** (London, 1978); **The Fight for Manod** (London, 1979).

lerini içeren bu romandan sonra yayınladığı, trilojinin son kitabı olan, **The Fight for Manod** (Manod İçin Mücadele)'da Galli olmanın bilincini daha geniş bir perspektif içine oturttuğu görülmektedir. İlk romanda tanımlanan, ikincisinde kaybedilme süreci irdelenen 'cemaate ait olma duygusu', bu son romanda yeniden kazanılmıştır. Williams artık cemaate özgü olan karşılıklı dayanışma ve 'dışarıya' karşı korunma bilinçlerini sosyalizm için verilen mücadele içinde özümlemeye çalışmaktadır.

Önceden belirttiğimiz gibi bu üç roman, Williams'ın belirli dönemlerdeki deneyimleri üzerinde düşünme aracıydılar. İlk iki roman sırasıyla 1960 ve 1964'de, sonuncusu ise 1979'da yayınlanmıştı. Aradan geçen süre ise, Williams'ın sol gelenek ile sürdürdüğü diyalog ve bu diyalog çerçevesinde ürettiği kavramları ve kurduğu sistemi sol gelenek içinde özümseyen **uzun yolculuğa** tekabül etmektedir. "Sınırı geçme"den önceki deneyimleri ve Galler'den ayrıldıktan sonra kendini içinde bulduğu farklı kültürel ortamın ona sordurttuğu sorular ise, bu uzun yolculukta üzerinde dünüşülmesi ve çözümlenmesi gereken konuları büyük ölçüde belirlemişti. Dolayısıyla Williams'ın daha sonraki gelişimi açısından oldukça önemli olan Cambridge'deki ilk yıllarına da kısaca göz atalım.

CAMBRİDGE'DE İLK YILLAR

Cambridge Üniversitesine İngiliz edebiyatı çalışmak için, bir burs kazanarak giden Williams, kendini tamamen yabancı olduğu bir yaşam biçimi içinde bulmuştu.[7] Kendisi gibi işçi sınıfı kökenli öğrenci sayısı parmakla gösterilecek kadar azdı. Diğer öğrenciler, en azından, aynı liselerden gelmenin sağladığı ortak bir geçmişe sahiplerken, onun diğerleriyle ilişki kurabilmesini sağlayacak hiçbir ortak yan yoktu. Dahası Galler gibi çok farklı bir sosyal ve kültürel ortamdan gelmiş olması da, ilk günlerde duyduğu yabancılık hissini kuvvelendirmekteydi.[8]

İşte o günlerde, kendisinin uyum sağlayabileceği bir sosyal kültürün canlı tutulduğu **Sosyalist Klüp**'ü keşfeder. İngiliz Komünist Partisi'nin bir yan örgütü olarak çalışan Klüp'te, bir yandan tiyatro, film gösterileri ve edebiyat çalışmaları yapılırken, öte yandan da sosyalist klasiklerinin öğretilmesine ağırlık verilmekteydi. Williams, Klüp içindeki çalışmalarına baş-

7 **Politics and Letters** (London, 1979) Williams'ın **New Left Review** editörlerinden Anthony Barnett, Perry Anderson ve Francis Mulhern ile yaptığı bir dizi söyleşiden oluşmaktadır. Williams bu kitapta çocukluğundan başlıyarak yaşadıklarını anlattığından, bizim belirli durumlarda hissettikleri üzerine yazdıklarımız spekülatif değildir. Kitabın "Cambridge" ile ilgili bölümü için bkz. s. 39-54.

8 **A.g.e.,** s. 33.

ladıktan bir süre sonra da partiye üye oldu. Daha önce İşçi Partisi içinde çalışmış olan Williams, alışılagelmiş yaşam biçimlerini devrim yoluyla dönüştüreceğini söyleyen bir partiye üye olmanın radikal bir adım olduğunun farkındadır. Ancak Williams farklı dönemlerde hem İşçi Partisi'ne hem de Komünist Partisi'ne üye olmasında bir çelişki görmemektedir. Her iki üyelik döneminde aldığı siyasi tavırlar onun için belirli bir yaşam biçimini ve düşünceyi korumasını sağlayacak **savunma** mekanizmalarıydı adeta.

Oysa Williams'ı Komünist Partisi'ne girmeye iten nedenler ile, partinin üyelerinden beklediklerinin çelişeceği daha başından belli olmuştu.[9] İngiliz edebiyatı öğrencisi olduğundan parti yetkililerince **Yazarlar Grubu** içinde görevlendirilen Williams, orada, partinin edebiyata yönelik **resmî tavrını** oluşturan sosyalist gerçekçiliğe karşı çıkar ve buna karşı modernizmi, özellikle de 1939 yılında **Finnegans Wake**'i yayınlamış olan Joyce'u savunur. Parti çizgisini savunanlarca "estetist" diye nitelendirilerek eleştirilen Williams, fakültenin İngiliz Edebiyatı bölümüne hakim olan yaklaşımı da tam benimseyememekteydi. Ancak duyduğu bu tatminsizliği, tutarlı bir eleştiri biçiminde sunmasını sağlayacak yeterli bilgiye de daha sahip değildi. Örneğin, F.R. Leavis'in çıkardığı **Scrutiny** dergisinin adını taşıyan ve hem Marksist hem de aristokratik akademik edebiyat eleştiri modellerini reddeden ve edebiyat eleştirisi alanında yepyeni bir çığır açan hareket hakkında o dönemde fazla bir bilgisi yoktu. Oysa kendisinin savaşa katılmadan önce, biraz da el yordamıyla, yapmaya başladığı çalışmalar, savaş sonrası dönemde onun **Scrutiny** hareketine çok yakınlaşmasıyla sonuçlanacaktı.

'SCRUTINY' HAREKETİ VE WILLIAMS[10]

"Mitleştirilmiş bir İngiliz geçmişinin 'organik toplum'u, toplumsal formasyonun manevi özü olarak 'İngiliz üniversite okulu'." **Scrutiny** hareketinin özünü Terry Eagleton **Eleştiri ve İdeoloji** adlı kitabında böyle tanımla-

9 Nitekim Williams, Sovyetler Birliği'nin savaşa katıldığı dönemde, İngiliz Komünist Partisi'nin en çok üye toplamaya başladığı 1941 yılında, partiden istifa etmiştir. Partiden istifa etmesinin düşüncelerinde herhangi bir değişiklikten kaynaklanmadığını söyleyen Williams, sadece partinin kendisine yeterli gözükmemeye başladığını belirtmekte. Savaştan döndükten sonra parti üyeliğini sürdüren Hobsbawm ile diyalogunu sürdüren Williams, onun dışındaki partili aydınların büyük çoğunluğunun kendisini anlayamadıklarını, birçok konuya nesnel ve radikal yaklaşımının onların tepkisini çektiğine işaret etmektedir. **Politics and Letters**, s. 65.

10 **Scrutiny** hareketini tüm boyutları ile inceleyen bir çalışma için bkz. Francis Mulhern, **The Moment of Scrutiny** (London).

makta.[11] Gerçekten de özellikle **Scrutiny** hareketinin başını çeken Leavis'in standart eleştiri modelinde, 18. ve 19. yüzyıl İngiltere'sine ve bu dönemde yazılmış olan romanlara sürekli atıf yapılmaktadır. Örneğin, endüstri devrimi gibi kapitalizmin gelişme sürecinde yarattığı yıkıcı/yapıcı etkiler sonucunda, kökenleri feodalizm dönemine uzanan organik toplum çözülmeye başlamıştı.[12] **Scrutiny'**cilere göre o dönemde yazılmış olan romanlarda bu çözülme süreci açıkça tespit edilmekte ve çoğunlukla da buna karşı çıkılmaktaydı. İşte 'organik toplum'u savunan, onun yok olmasına karşı çıkan bu romanla **Scrutiny'**cilerce İngiliz edebiyat geleneğinin başlıca örnekleri olarak görülmekteydiler. **Geçmişin** 'organik toplum'una ve bunu savunan yazarlara sahip çıkan **Scrutiny** hareketinin diğer bir özelliği ise **yaşanılanın** dolaysızlığı aracılığıyla her türlü estetik kategoriyi ve bütüncül sistemi sınamasıydı.

Williams'ın ilk öğrencilik yıllarından itibaren bir arayış içine girdiğini, kısa süre içinde neleri reddetmesi gerektiğini anladığını, ancak neleri kabul ettiğini tam olarak formüle edemediğini, ve çözümün İngiliz edebiyat geleneğinde bulunabileceğini sezdiğini belirtmiştik. Diğer bir deyişle, Williams'ın hareket noktası ile **Scrutiny'**cilerinki arasında benzerlikler vardı. **Scrutiny**'cilerce uygulanan 'organik toplum' 'tema'sı da, cemaate ait olma duygusu yaşamında önemli bir yer tutan Williams'a çekici gelmekteydi. Ayrıca Leavis akademisyenliğe, **Bloomsbury** fraksiyonuna,[13] metropoliten edebî kültüre, ticari basına ve reklamcılığa şiddetli eleştiriler yönelten, dönemin en önemli **kültürel radikaliydi.** Aynı zamanda da eğitime çok önem vermekte ve 'kitle uygarlığı'nın yaratılabilmesi için muazzam bir eğitim seferberliğine girişilmesi gereğini vurgulamaktaydı. Savaş sonrasında politikalarına katılmadığı için Komünist Parti'ye, yeterince solda görmediği için de İşçi Partisi'ne girmeyi reddeden, soğuk

11 Terry Eagleton, **Eleştiri ve İdeoloji** (İstanbul, 1985) s. 15. Bu kitabın R. Williams'ın konu edildiği ilk 40 sayfası ayrı bir makale olarak da yayınlanmıştır. Bkz. Terry Eagleton, "Criticism and Politics: The Work of Raymond Williams", **New Left Review,** sayı 95 (Jan.-Feb. 1976).

12 **Scrutiny** hareketinin onladığı biçimiyle 'organik toplum' tanımını ilk Edmund Burke yapmıştır. Kapitalizme özgü olarak görülen **mekanik toplum'**a karşı öne sürülen 'organik toplum' kavramının temelinde, insani etkinliklerde karşılıklı ilişkinin, dayanışmanın ve sürekliliğin vurgulanması yatmaktadır. Bkz. R. Williams, **Culture and Society, 1780-1950** (London, 1977) s. 30.

13 Virginia Woolf, E.M. Forster, J.M. Keynes gibi öndegelen isimlerin de dahil olduğu **Bloomsbury grubu**'nun kökeni 20. yüzyılın başında Cambridge Üniversitesi'nde kurulan arkadaşlıklara dayanmaktadır. Aynı kültürü alarak yetişen bu insanlar okul sonrasında da, sosyal reformcu bir dünya görüşü doğrultusunda ortak tavırlar almaya devam etmişler ve önerdikleri reformlarla birçok iktisadi, siyasi ve kültürel kurumun kalıcı bir biçimde değişmesini sağlamışlardır.

savaş döneminde de aktif siyasete iyice yabancılaşan Williams'ın **Scrutiny** çizgisine yaklaşmasında Leavis'in bu son saydığımız özellikleri de rol oynamıştı. Zira Williams, gerçi aktif politikadan çekilmişti ama, kendini toplum içindeki "en radikal ögelerden biri" olarak görmeye devam ediyordu.[14] Dolayısıyla Williams'ın, aktif politikanın yerine kültürel radikalizmi ikame etmesi fazla zor olmadı. Ayrıca Williams, aktif siyasetten çekilmeye karar verdiği yıllarda, savaş sonrasında oluşturulan İşçiler Eğitim Birliği'nde ders vermenin önemli olduğunu düşünüyordu. Bu nedenle, farklı amaçlardan yola çıkıyor olsalar da eğitimin önemini vurgulayan Leavis'e bu açıdan da yakınlık duymaktaydı.[15]

Scrutiny'cilerin İngiliz edebiyat geleneğine ve eleştiri kurumuna yaklaşımlarının ana hatlarını kabul eden Williams, savaş sonrasındaki konumunu şöyle tanımlamaktaydı: "İşçi Partisi'nin solundaydık, ama Komünist Parti'ye karşı da mesafeli davranmaktaydık. **Scrutiny** ile olan ilişkimiz temkinli idi temkinli olmasına ama oldukça da güçlü bir ilişkiydi."[16] Bu ilişkinin ne kadar güçlü olduğunu Williams, önündeki on yıl içinde, temkinliliğin kuşkuya, kuşkunun kopma isteğine dönüştüğü sırada görecekti.

'SCRUTINY'DEN KOPUŞ VE 'KÜLTÜR VE TOPLUM'

Radikal sol bir siyaseti, Leavisçi edebiyat eleştirisi ile bağdaştırma amacıyla yola çıkan Williams, 1947-48 yıllarında Wolf Mankovitz ve Clifford Collins ile birlikte **Politics and Letters** adlı dergiyi çıkarır. 1949 yılında da **Reading and Criticism** (Okuma ve Eleştiri) adlı çalışmasını yayınlar. Bu iki çalışma Williams'ın, **Scrutiny**'nin dünyası içinde kalınarak radikal sol siyaset yapılamıyacağını görme sürecinde önemli adımlardır. Bunların bağdaşmazlığının altında yatan iki temel neden vardı. İlki, Williams ile Leavis'in hitap etmek istedikleri insanların nitelikçe farklı olması idi. Leavis entelektüel elit'e seslenmek istiyordu, dolayısıyla da kurduğu sistem bu amaca yönelikti.[17] Williams bu sistemi olduğu gibi koruyarak farklı amaçlara yönelmenin imkansızlığını anlıyordu. İkinci neden

14 **Politics and Letters,** s. 66.

15 Aktif politikadan çekilmesi bir yana, Williams 1948-53 yılları arasında gazete okumayı bile kesmiştir. **A.g.e.**, s. 90. Bu dönemde Williams, **Drama from Ibsen to Eliot** (London, 1952), **Reading and Criticism** (London, 1950) adlı çalışmalarını tamamlayıp yayınlamış, daha sonra **Culture and Society** adını vereceği **The Idea of Culture** kitabını da yazmaya başlamıştır.

16 **Politics and Letters,** s. 65.

17 Leavis'in akademik edebiyat çevrelerinin elitist tavrını eleştirmesine karşı, kendisinin de başka tür bir elitizmi savunduğuna Eagleton da işaret etmektedir. **Eleştiri ve İdeoloji,** s. 16-25.

ise **Scrutiny** hareketinin temelinde yer alan 'organik toplum' temasının sadece **geçmişe duyulan özlem** bağlamında geçerli olmasıydı. Oysa Williams, 'organik toplum' kavramına paralel olan cemaat **(community)** kavramının sosyalizm mücadelesinde önemli bir yeri olduğuna inanmaktaydı.

Bu nedenle **Culture and Society, 1780-1953** (Kültür ve Toplum) adlı, 1956'da tamamlayıp 1958'de yayınladığı kitap, hem Williams'ın kendi gelişim çizgisi hem de İngiliz solunun tarihi içinde çok önemli bir konuma sahiptir. Zira bu çalışma ile Williams **Scrutiny** hareketinden ayrılma nedenlerini en açık bir biçimde ifade etmiş, aynı zamanda da sol içi tartışmalara yepyeni bir boyut getirmiştir.

> *Bu kitabın temelini oluşturan ana sav, kültür fikrinin ve zamanımızda kullanıldığı anlamıyla kültür kelimesinin İngiliz düşüncesine, bizim genel olarak Endüstri Devrimi olarak tanımladığımız dönemde, yerleşmiş olmasıdır. Bu çalışmanın amacı bunun nasıl ve neden böyle olduğunu göstermek ve kültür fikrinin günümüze kadarki gelişimini incelemektir.* Culture and Society, *İngiliz toplumunda 18. yüzyılın sonlarından itibaren yaşanmakta olan değişimin düşüncelerimizi ve hislerimizi nasıl etkilediğinin anlatılması ve yorumlanmasıdır. Zira 'kültür' kelimesinin kullanılma biçimleri ve bu kelime ile anlatılmak istenen konular ancak bu biçimde ele alındığında anlaşılır olabilir.*[18]

Önsözde kitabın amacını böyle tanımlayan Williams, daha sonra şöyle devam eder:

> *18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın ilk yarısında, günümüzde çok önem kazanmış bazı kelimeler ilk defa gündelik İngilizcede kullanılmaya başlandı. Eskiden varolan bazı kelimelerde yeni anlamlar ifade etmeye başladılar. Aslında bu kelimelerdeki değişimler ortak özellikler göstermekteydi. Dolayısıyla, bu ortak özelliklerden yola çıkılarak, dildeki bu değişmenin ifade ettiği, yaşamdaki ve düşüncelerdeki daha genel değişimi anlamamızı sağlayacak özel bir harita ortaya çıkarılabilir.*
> *Bu haritanın çizilmesinde temel olarak anılacak beş önemli kelime vardır. Bunlar,* endüstri, demokrasi, sınıf, sanat *ve* kültür*dür. Bu kelimelerin günümüzde hislerin yapısı içindeki yerlerinin çok önemli olduğu açıkça görülebilir. O kritik dönemde, bu kelimelerin kullanımlarında meydana gelen değişimler, bizlerin ortak yaşam biçimimizde, yani, sosyal, siyasi ve iktisadi kurumların varoluş nedenini oluşturan hedeflerde ve bizlerin öğrenme etkinliklerinde, eğitimde ve sanat dallarındaki çalışmalarımız ile bu kurumlar ve hedefler arasındaki ilişkilerde, yaşanan de-*

18 R. Williams, **Culture and Society,** 1780-1950 (London, 1977), s. 11.

> ***ğişim süreci üzerine tipik düşünme biçimimizde, meydana gelen genel değişmeyi yansıtırlar.***[19]

Williams'ın kritik olarak nitelendirdiği bu dönemde, toplumsal dinamiği belirleyici iki ana etkenin **Endüstri Devrimi** ve **Fransız İhtilali** olduğu hatırlanırsa, onun özellikle neden bu beş kelimeyi ön plana çıkardığı anlaşılabilir. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde toplumsal formasyon içinde zaten **hakim** konumda olan kapitalist üretim biçimi, bu dönemde, üretici güçlerindeki büyük gelişmeden aldığı ivme ile de, toplumsal formasyon içinde **tek** üretim biçimi olma yolunda hızla ilerliyordu. Kapitalizm-öncesi üretim biçimlerinin tasfiyesiyle de birlikte, 'organik toplum'ların yok olma süreci hızlanmıştı. Williams 19. yüzyıl roman geleneği içinde yer alan yazarların, bu çözülmeye karşı duydukları tepki ile yeni bir kültür tanımının ana hatlarını oluşturduklarını tespit eder: **Ortak bir yaşam biçimi olarak kültür.**[20]

'Ortak bir yaşam biçimi olarak kültür' tanımı çerçevesinde üreten 19. yüzyıl geleneği yazarlarının büyük kısmının diğer bir ortak özelliği ise Fransız İhtilaline karşı çıkmalarıydı. Bunun temelinde birbirine bağlı iki neden yatmaktaydı. Bir kere ihtilal Fransızların 'organik toplum'una karşı yapılmıştı. Ayrıca ihtilal olayı **kendi içinde** hem İngiliz siyasi geleneklerine aykırıydı hem de ortak, paylaşılan yaşam biçimlerinin, ihtilal gibi her şeyin altüst olmasını gerektiren bir süreç karşısında korunması gerekirdi.

19. yüzyıl roman geleneğindeki bu ortak tema, feodal toplumun sosyal ilişkilerine duyulan nostaljiyi yansıttığı gibi, burjuva devrimine karşı bir tepkiyi de içerdiğinden, **gerici** bir nitelik taşıyordu. Ancak bu, Williams'ın bu temaya yakınlık duymasına engel değildir. Zira onun için önemli olan yaşamın hangi nihai amaç için altüst edildiği değil, yaşamın kendisidir. Williams'ın kitabında incelediği yazarlar, alışılagelen yaşam biçimlerinin tamamen altüst olduğu bir dönemde, yaşanılan süreçleri anlamalarına ve bu süreçler karşısında 'alışageldikleri cemaatlerini' savunmalarına yardımcı olacak yeni kavramlar üretmişlerdir. Williams'a göre bunların büyük bir kısmının, yaşadıkları dönemdeki işçi hareketlerine karşı mücadele etmiş insanlar olmaları gerçeği, çalışmalarında yansıtmaya çalıştıkları hislere sahip çıkmamızı engellememelidir.

19 **A.g.e.,** s. 13.

20 19. yüzyıl romancıları bu kültür tanımını açıkça yapmazlar. Ancak Williams onların kitaplarında ifade ettikleri hislerin bütünlüğünün bu tanıma uyduğunu söyler. 'Ortak yaşam biçimi olarak kültür' tanımını Williams, T.S. Eliot'dan almıştır. Bkz. T.S. Eliot, **Notes Towards the Definition of Culture'** (London, 1948) ve R. Williams, **Culture and Society, 1780-1950,** s. 224-238.

'ORTAK BİR YAŞAM BİÇİMİ'

Bir cemaate ait olma duygusunun ne anlama geldiğini iyi bilen Williams'ın **Scrutiny**'nin çerçevesi içinde fazla kalamamasının temelinde, onların sahiplendiği 'organik toplum' kavramıyla radikal sol bir siyasetin bağdaşamıyacağını görmüş olması yatmaktadır. Williams'ın 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başında ürünler vermiş olan yazarların çalışmalarından süzüp çıkardığı **ortak bir yaşam biçimi olarak kültür** kavramı da, 'organik toplum' kavramına benzer bir içerik taşımakta. Ancak Williams bu yeni kültür tanımını oluştururken, amacı ileriye yöneliktir. O, kendi yaşadığı dönemde, yine eskiden olduğu gibi alışageldikleri yaşam biçimlerini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya olan insanların bir mücadele aracı olarak görmektedir yeni kültür tanımını. 'Organik toplum' tanımını benimseyen **Scrutiny** hareketindeki nostalji yoktur Williams'da. O, geçmişte yaşanmış olan baskıları, sömürüleri ve gerçek acıları bilmekte, geçmişi mitleştirmemektedir. Sadece kendi yaşamlarına sahip çıkmak için mücadele veren insanların hislerine sahip çıkmaktadır. Kendi yaşadığı dönemde kapitalizmin cemaatleri yok edici etkileri, değişik biçimler altında da olsa, sürerken, Williams'ın **yaşanılanı** ve daha güzel bir geleceği korumak için görebildiği tek yol, cemaat olma fikrinin canlı tutulması, varolan cemaatlerin savunulması ve yaşamın 'bütünlüğünü' yıkan kapitalizme karşı insanların yeni kültür tanımı çerçevesinde harekete geçirilmesiydi.

Dolayısıyla ilk bakışta Williams'ın, İngiliz edebiyat geleneğinden yola çıkarak, radikal sol bir siyasete ulaşma amacını nihayet gerçekleştirebildiği sanılabilir. Ancak kapitalist bir toplumda, sosyalizm için mücadele aracı olarak 'ortak bir yaşam biçiminin' temel alınması büyük sorunlar içermektedir. Zira, yaşamın **bütünselliğini** vurgulayan, insanların kendi cemaatleri içinde daha mutlu olacağını savunan, 'ortak yaşam biçimi olarak' kültür anlayışının sınıf tanımı ile nasıl bağdaşacağı Williams'ın bu çalışmasında irdelenmemektedir. Williams kitabının sonuç bölümünde, yüzyılların birikimi sonucunda oluşan ortak yaşam biçimlerinin tek bir hakim sınıfın belirleyiciliğine indirgenemiyeceğini, varolan kültürün oluşmasında işçi sınıfının da büyük katkısı olduğunu, dolayısıyla 'burjuva toplum'u teriminin artık çok geçerliliği olmadığını söyler.[21] Aynı şekilde işçi sınıfı hareketinde de, "... sıkılmış yumruk ne kadar gerekli bir sembol olursa olsun, bu yumruk, ortak olarak yeni bir şeylerin keşfedilmesi ve yeni bir gerçekliğin oluşturulması için ellerin açılmasını ve kolların uzatılmasını engelleyecek kadar sıkı olmamalıdır" Williams'a göre.[22]

21 **Culture and Society,** s. 306-317.
22 **A.g.e.**

Sınıfların ve sınıf çatışmasının olduğu bir toplumda, bu uzatılan ele cevap gelip gelmeyeceği, elin geriye itilmesi olasılığının oldukça yüksek oluşu gibi sorunların üzerinde Williams, bu aşamada, hiç durmamaktadır. Bu nedenle onun bu çalışması, o dönemde soldan hayli eleştiri almıştı. Öte yandan sağ, o güne kadar kendi öz malı olarak gördüğü geleneklerden ve kavramlardan yola çıkarak, alışılagelmişin dışında bir üslupla, yeni bir öneri getiren bu sosyalist karşısında hem şaşırmış, hem de paniğe kapılmıştı. Her iki yönden gelen eleştiriler karşısında Williams, hiçbir zaman polemiğe girmeden, sakin bir üslupla onlarla diyalog başlatmaya çalıştı. Bu tavrı, Gallilere özgü, konuşarak her insanın ikna edilebileceğine olan inancı kadar, ortak bir kültür yaratmak için çalışılmasının doğru siyasi tavır olduğuna inanmasından da kaynaklanmaktaydı. Yıllar sonra "Bazı insanlar, yeni bir fikirle karşılaştıkları zaman yapılacak ilk işin onun hakkında eleştiriler üretmek olduğunu sanmaktalar" diyen Williams,[23] sol ile girdiği uzun diyalog sonunda **Culture and Society**'de öne sürdüğü fikirlerin neden o dönemde getirilen eleştirilerin birçoğunu hak etmediğini açıklayabilmiştir. Bu noktaya daha sonra döneceğiz, ancak şunu belirtmeliyiz ki o dönemde Williams'a yöneltilen eleştirilerden bir tanesinde oldukça haklılık payı olduğu kanısındayız. O da Williams'ın öne sürdüğü fikirlerin aslında **kültürcülük** olduğu eleştirisidir. Bu bağlamda Anthony Barnett kültürcülük kavramını **ekonomizm** kavramı ile bir paralellik kurarak açıklıyor.[24] Nasıl ki sosyalizmi gerçekleştirmek için oluşturulan ekonomist stratejilerin temelinde, sermayenin işçi-işveren arasındaki iktisadi çelişkinin yaratacağı hareketlilik sonucunda çökertileceği inancı yatmaktaysa, **Culture and Society**'de Williams devrimci dönüşümün kültürel alışverişin kendiliğinden yoğunluk kazanması, özgür iletişimin yaygınlaşıp içerik kazanması ve yaratıcılığın ifade edilme biçimlerinin tamamen özgürleşmesi sonucunda gerçekleştirebileceği inancındaydı. Bu inanç Williams'ın **Culture and Society**'den sonra yayınladığı **The Long Revolution** (Uzun Devrim) adlı çalışmasında açıkça görülmektedir.

'UZUN DEVRİM'

Williams'ın 1961 yılında yayınladığı bu çalışmanın önemi onun ilk **doğrudan** siyasi müdahalesini oluşturmasıdır. Bu yapıtında Williams tüm

23 R. Williams, "The Writer: Commitment and Alignment" **Marxism Today** (June, 1980). s. 22.

24 Anthony Barnett, "Raymond Williams and Marxism: A Rejoinder to Terry Eagleton", **New Left Review,** sayı 99 (Sep. - Oct., 1976).

bir yaşam biçimi olarak kültür kavramını inceleme konusu olarak ele almıyor. Ancak bù anlamıyla kültürün ifade edilme biçimlerinin konu edildiği bu kitabın ilk bölümünde Williams, daha önce üzerinde fazla durmadığı konulara dönmekte, muğlak kalmış konuları aydınlatmaya çalışmaktadır. **Culture and Society**'de farklı kültür tanımları, özellikle de 'yüksek,' **azınlık** kültürü ile **popüler** kültür arasındaki ayrım üzerinde fazla durulmamaktaydı. Oysa yeni çalışmasında güncel siyasete yönelik somut öneriler getirmek amacında olan Williams'ın 'yüksek' ve popüler kültür arasındaki karşıtlık üzerine gitmesi zorunluydu. Zira bu karşıtlık sürdüğü müddetçe ne ortak bir yaşam biçimi olarak kültür tanımının, ne de Williams'ın ortaya attığı ortak bir kültür yaratma hedefinin, işlerliği olması mümkündü.

Williams, **The Long Revolution**'da aslında kültür fikrinin üçlü bir anlam taşıdığını öne sürmektedir. Bunlar, **yaşanmış, kaydedilmiş** ve **seçici** kültürlerdir. **Yaşanmış kültür,** ortak yaşam biçimi olarak tanımlanmakta ve **Culture and Society**'nin konusunu oluşturmaktadır. **Kaydedilmiş kültür,** ortak yaşam biçiminin ifade edilme biçimleri ile ilgilidir ve **The Long Revolution**'ın konusunu oluşturmaktadır. **Seçici kültür** ise 'yüksek' kültürü veya azınlık kültürünü Williams'ın tanımlama biçimidir. Williams, kültürel üretimin sosyal koşulları incelenerek, yani kültür sosyolojisi yapılarak,[25] aslında 'yüksek' kültür denen olgunun tarihin belirli bir döneminde yükselen bir sınıf tarafından tanımlandığını savunmakta. Bunu yaparken de yüksek kültür ile popüler kültür arasındaki karşıtlığın bu sınıf tarafından yaratıldığını, dolayısıyla yüksek kültürün iyi, popüler kültürün de 'kötü' sanat ile özdeşleştirilmesinin geçerli olmadığını gösterebileceği kanısındadır. Yüksek kültür seçicidir, zira içinde bulunduğu dönemde sadece temsil ettiği sınıfın ideolojisine uygun olan kültürel ürünleri ayıklayarak ön plana çıkarır. Bu ayıklama sürecinin tarihselliği ve sınıfsal içeriği açığa çıkarıldıktan sonra, ortak bir yaşam biçimi yaratabilmenin önündeki yüksek-popüler kültür karşıtlığının oluşturduğu engel yıkılabilir. Ancak Williams kültürel üretimin sosyal koşullarının türetilmesi uğraşına edebiyat çevrelerinin ve üniversitelerin kuşkuyla yaklaşacaklarını, çünkü bunların yüksek kültür tanımına bağlı olduklarını belirterek, ortak kültür yaratma çabasının önünde engel oluşturan bu kurumsal ögelere dikkati çekmektedir.[26]

The Long Revolution çalışmasının tümü kurumlarla ilgilidir. Williams, kültürel kurumları ve tarihlerini teker teker ele almakta, bunların sosyalist

25 Akademik çevrelerin kültür sosyolojisine karşı çıkmalarında İngiliz kültüründeki güçlü amprik geleneğin etkileri de büyüktür.

26 Raymond Williams, **The Long Revolution** (London, 1961), s. 11.

bir perspektif içinde nasıl dönüştürülebileceğini irdelemektedir. Kitabın girişinde, demokratik devrim ve endüstriyel devrim aşamaları kavramlarının yanı sıra bir üçüncü kavram gerektiğini belirten Williams, şöyle devam eder:

> *Ancak şimdi önümüzde, belki de yorumlanması en güç olan, bir üçüncü devrim bulunmaktadır. Bu kültürel devrimdir. Şurası kesindir ki biz, okuma yazma yeteneğini ve tüm ileri iletişim imkanlarının kullanımını içeren dinamik bilgilenme sürecinin, sadece sınırlı gruplara değil, bütün insanlara sağlanmasını gerçekleştirecek bu kültürel devrimi, demokrasinin gelişmesine ve bilimsel endüstrinin ortaya çıkmasına eşit önemde görmeliyiz. Bu derin kültürel devrim yaşantımızın en önemli bölümlerini doğrudan etkilemektedir. Dahası bunun üzerine sanat ve fikir dünyasında karmaşık yorumlar yapılmakta, dahası mücadeleler verilmektedir.*[27]

Kültürel devrimin temellerinin irdelenmesi kitabın ikinci bölümünün konusunu oluşturmaktadır. Williams bu bölümde eğitim, okuyan kamuoyunun gelişimi, popüler gazetelerin gelişimi, 'standart İngilizce'nin gelişimi, yazarların sosyal tarihi, dram türleri ve onların sosyal tarihi, çağdaş roman gibi konuları ele almakta, bunların sosyalist perspektif içinde nasıl algılanması gerektiğini irdelemektedir.

The Long Revolution, Raymond Williams'ın **kültürcül** yaklaşımının en tipik örneğidir. Williams, ortak yaşam biçiminin ifade edilme araçlarında önerdiği değişimleri açıkça sosyalizme giden yolda bir büyük adım olarak görmekte, bu değişimlerin gerçekleşmesi sonucunda şimdikinden çok farklı bir ortak yaşam biçiminin yaratılabilmesinin olası olduğunu ileri sürmektedir. Bu kitabından bir sene sonra yayınladığı **Communications** (İletişimler)[28] adlı çalışmasında katedilmesi gereken uzun yola yönelik önerilerini daha da somutlaştırmakta, farklı bir ortak yaşam biçiminin yaratılabilmesi için basın sektöründe ve diğer iletişim kurumlarında gerçekleştirilmesi gereken değişiklikleri, ayrıntılı bir biçimde önermektedir.

WILLIAMS'IN İDEALİZMİ

Williams'ın 1976 yılına kadar yapmış olduğu çalışmaları toplu halde değerlendiren Antonhy Barnett, onun yapıtlarında açık olarak sürekli varolan şu çelişkiye işaret etmekte: Williams, **kültür içindeki** pratikleri in-

27 R. Williams, **Communications** (London, 1973).

28 Anthony Barnett, "Raymond Williams and Marxism: A Rejoinder to Terry Eagleton", s. 60.

celerken ne kadar maddeci ise, **toplum içinde** kültüre atfettiği rol açısından o kadar idealisttir.[29] Gerçekten de hem **The Long Revolution**'da hem de **Communications**'da Williams, sosyalizmi gerçekleştirmek isteyen her insanın kolaylıkla kabul edebileceği, uğrunda mücadele verebileceği somut hedefler önermekte, bu hedeflere varma yolunda gerçekleştirilmesi gereken dönüşümleri ayrıntılı bir biçimde sunmaktadır. Ancak iş toplumu dönüştürmede kültürel devrime atfettiği role geldiği zaman, sorunlar çıkmaktadır. Örneğin, **The Long Revolution**'da devlet sorunu üzerine tek bir cümle yoktur; Williams bu çalışmasında sadece parlamento üzerinde durmuş, katılımcı demokrasi perspektifinden yola çıkarak bu kuruma yönelik somut değişiklikler önermiştir. Bu olumlu bir çaba olmakla beraber, kültürel devrimin sonunda varılması amaçlanan hedefin sosyalizm olduğu hatırlanınca, bu öneriler yeterli mi sorusu kaçınılmaz oluyor.

Aynı sorun, Raymond Williams'ın, E.P. Thompson ve Stuart Hall ile birlikte kaleme aldığı **May Day Manifesto**'da da gündeme gelmektedir.[30] Gerçi Williams'ın diğer yapıtlarına nazaran bu çalışmada iktisadi sorunlar ve İngiliz devletinin sınıfsal karakteri ağırlıklı olarak tartışılmaktadır ama, **devlet gücü** sorunu yine ihmal edilmekte, toplam 180 sayfa içinden sadece 5.5 sayfa devlet sorununa ayrılmaktadır. **Manifesto**'nun ister İşçi Partisi içinde, ister Komünist Parti içinde, isterse de bağımsız olan **tüm**

29 **Manifesto**'nun yayınlandığı tarihe kadar R. Williams ile E.P. Thompson, tartışma ağırlıklı bir diyalog içindeydiler. Thompson savaş sonrasında Komünist Parti'den ayrılmanın yanlış olacağını, partinin içinde kalınarak değiştirilmesi için mücadele verilmesini savunurken, Williams, partiden ümidini tamamen kesmişti. **The Long Revolution** yayınlandığı zaman Thompson, ortak bir yaşam biçimi olarak kültür kavramını eleştirir. Thompson bunun yerine ortak **mücadele** biçimi olarak kültür tanımı önermekte, Williams'ın birtakım geleneklere sahip çıkılması gereğini açıklamak üzere kullandığı "geleneğin günümüze uzatılması" **(extension)** kavramına karşı, bu geleneklere sosyalistler tarafından sahip çıkılma sürecinde bir 'kopuş'ta olacağını, bu yüzden dönüştürme kavramının kullanılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bkz. E.P. Thompson, "The Long Revolution, 1" **New Left Review,** sayı 9 (May-June 1961) ve "The Long Revolution, 2" **New Left Review,** sayı, 10 (July-August 1961). **Manifesto**'nun yayınlanmasından sonra ikisinin fikirlerinin birbirine yakınlaşma süreci çok hızlanmıştır. Öyle ki Thompson 1961 yılında, "Bugün teorinin kilit noktaları üzerindeki düşüncelerim Williams'ın düşüncelerine çok yakındır" demektedir. E.P. Thompson, "The Politics of Theory," **People's History and Socialist Theory,** der. Raphael Samuel (London, 1981) içinde, s. 399. Şunu da belirtmeliyiz ki Williams 1970 sonrasındaki çalışmalarında Thompson'un işaret ettiği eksikliklerin bir çoğunun üzerine gitmiştir.

30 **Manifesto**'nun yayınlanmasından önce Williams'ın beş sene boyunca İşçi Partisi üyesi olarak çalıştığı ve Komünist Parti gibi İşçi Partisi'nin de iç işleyişini yakından bildiği belirtilmelidir. Temmuz ayında partiden ayrılan Williams **Manifesto**'yu hazırlamaya yönelik toplantıya ilk kez Ağustos ayında katılmıştır.

sola hitap etme, onları somut bir siyasi program çerçevesinde, yeniden toparlanmaya çağırma hedefi güden bir çalışma olduğu gözönüne alınırsa, bu eksiklerin ne kadar vahim olduğu anlaşılabilir.[31]

İlginç olan nokta, Williams'ın, Barnett'in işaret ettiği çelişkinin varlığından haberdar olduğunu ima eden ifadelerin hem **Culture and Society** hem de **The Long Revolution**'da bulunmasıdır. Adeta Williams kendi argümanını oluştururken zaman zaman kuşkuya düşmekte, salt bilgilenmenin ve iletişimin değişimin anahtarı olarak öne sürülmesinin 'gerçekçi olmayacağını' kabul etmektedir.[32] Buna rağmen ortak bir kültür yaratılabileceğine olan inancının sarsılmasının ve sınıf mücadelesi ve devlet sorunu gibi konularla doğrudan yüzleşmekten kaçınmasının nedenleri, onun Marksizm ile kesintisiz olarak sürdürdüğü diyologun niteliği irdelendikten sonra anlaşılabilir.

'MODERN TRAJEDİ'

Williams'ın Marksizm ile sürdürdüğü kesintisiz diyalog, 1970'lerin ortalarından itibaren, **Marksizm içi** tartışmaya dönüşmüş ve Williams daha önceki çalışmalarında öne sürdüğü kimi fikirleri eleştirmiştir. Bu dönüşüm sürecinin belli başlı eserlerini daha sonra inceleyeceğiz. Şu anda bizim açımızdan önemli olan tesbit, yaşadığı bu sürece rağmen Williams'ın, temelde **The Long Revolution**'da öne sürdüğü siyaset anlayışından hâlâ vazgeçmediğidir. Bu çok açık bir biçimde en son yayınladığı kitap olan **The Year 2000 (Yıl 2000)**'da görülmektedir.[33]

Bu kitap hem iç örgütlenmesi hem de amacı açısından **The Long Revolution**'a son derece benzemektedir. Williams, **The Long Revolution**'da, 1960 yılında İngiltere'nin siyasi-kültürel-iktisadi açıdan içinde bulunduğu durumu tanımlamakta, 1960'larda olabileceklerin bir tahlilini yapmakta ve geleceğin **farklı** olabilmesi için yapılması gerekenleri belirtmekteydi. **The Year 2000**'da ise 1980'li yılların başında İngiltere'deki durum tespit edilmekte, 2000 yılında İngiliz insanını bekleyenler (nükleer silahların yarattığı tehlike nedeniyle o tarihi görememe olasılığı da dahil olmak üzere)

31 A. Barnett, "Raymond Williams and Marxism," s. 56.

32 R. Williams, **The Long Revolution.**

33 **The Long Revolution**'da ortaya konan siyasal anlayışının eleştirildiği iki çalışma için bkz. Francis Mulhern, "Towards 2000: News From You Know Where", **New Left Review,** sayı 148 (Nov.-Dec. 1984) ve David Selbourne, **Against Socialist Illusion: A Radical Argumen**t (London, 1985). Selbourne **"The Long Revolution** kitabında nereye gittiği belli olmayan devrimin bu kitabında da nereye doğru gideceği belli değildir" demektedir. s. 5.

hakkında tahmin yürütülmekte ve feminist, ekoloji, barış hareketlerinin başı çektiği sol güçlerin aktif siyasal müdahalesi sonucunda farklı bir geleceğin yaratılabileceğini vurgulamakta.[34] Williams'ın 1980'lerin başındaki duruma baktığında gördükleri şöyle özetlenebilir: İşçi Partisi etrafında odaklanan işçi hareketi bir siyasi güç olarak önemini gittikçe kaybetmektedir; İngiliz kapitalizminin dünya sistemi içindeki rolü gittikçe zayıflamaktadır; tüketici ideolojisi başını alıp gitmiş, televizyon ve genel olarak kitle iletişim araçlarının etkisiyle kültürel yozlaşma hızlanmıştır. Ne var ki Williams, bu durumun, **haklı** davaları savunan feminist, ekolojist ve barış hareketlerine kuvvetlenme imkanı sağlayabileceğini düşünmektedir. Bu hareketlerin başını çeken sol güçler, Williams'ın "Plan X" diye adlandırdığı farklı bir yarının mümkün olduğuna insanları inandırmalıdırlar. Williams nükleer savaş olasılığının yüksek olduğu bir dönemde, insanların geleceğe umutla bakabilmelerini sağlayacak tek alternatifi bu hareketlerin sunduğunu söylemektedir. Dahası, Williams'a göre temsilî demokrasinin sınırları dışına çıkılmasını sağlayacak, özyönetimi hayatın her alanında geçerli kılacak, bir demokrasiyi gerçekleştirecek kültürel devrimin başarılı olabilmesi için gerekli teknolojik altyapı özellikle iletişim alanında, artık mevcuttur.[35]

Culture and Society'nin son paragrafında, "İnsanlara özgü kriz her zaman bir anlaşma krizidir. Gerçekten anladığımız şeyleri yapabiliriz" diyen[36] Williams insanların toplumun baskılarını ve koyduğu sınırlamaları yıkıp, paylaşabildikleri yeni kurumlar oluşturma yoluyla, hayatlarını kendi istedikleri gibi yönetebileceklerine olan inancını halen yitirmemiş. Yani halen sınıf, sınıf mücadelesi ve devletin baskıcı kurumları üzerinde doğrudan tartışmaya girmekten kaçınmakta Williams.

Marksizmin **içinde** tartışmaya başlamasından sonra bile Williams'ın bundan kaçınmasının nedenleri 1966 yılında yayınladığı **Modern Tragedy** adlı çalışmada açıkça görülebilir. Williams'ın bu çalışmasında işlediği ana tema, tarih dışı genellemeler ile oluşturulmuş tek bir trajedi kavramının olmadığı, tarihsel süreç içinde, özellikle tarihsel geçiş dönemlerinde, farklı trajedi kavramlarının ortaya çıkacağı, dolayısıyla günümüzde de trajedinin gerçek bir kategori olarak varolduğudur. Ne var ki günümüzde trajedinin anlamı değişmiştir; **gerçek trajediler artık devrim süreçlerinde yaşanmaktadır.**

34 Kültürel devrimin başarılı olabilmesi için gerekli olan teknoloji, Williams tarafından gerek **Communications** gerekse **Television: Technology and Cultural Form** (London, 1974)'da doğrudan inceleme konusu yapılmıştır.

35 **Culture and Society**, s. 323.

36 R. Williams, **Modern Tragedy** (London, 1966).

Williams'ın, devrim süreçleri ile trajedi arasındaki bağlantıyı incelediği "Trajedi ve Devrim" adlı bölüm, aslında genelde oldukça teknik olan kitabın yedi sayfalık çok küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. Buna rağmen herkesin hemfikir olduğu nokta bu bölümün Williams'ın bugüne kadar yazdığı en mükemmel siyasi yazı olduğudur. Bundan önceki çalışmalarında ortak bir kültür oluşturma yolunda **uzun devrim**'i öneren Williams, **Modern Trogedy**'de:

> *Devrimi, konsensusun yavaş ve barışçıl biçimde büyümesi olarak yorumlamamız belki sadece mahallî düzeyde yaşanabilecek deneyimler, o düzeyde yaratılacak umutlar açısından geçerli olabilir. Ancak bunlardan yola çıkarak genellemeler yapmamız yanlış bilinçlenmemizin göstergesi olacaktır.*[37]

diyerek, tamamen farklı bir görüş öne sürmektedir.

Şimdi sorulması gereken soru şudur: Acaba Williams daha önceki siyasi tavrını red ederek, çok farklı ve radikal bir strateji mi öne sürmektedir? **Modern Trogedy**'nin **Communicotions**'ın ikinci baskısı ile aynı yılda yayınladığı hatırlanırsa, buna olumlu cevap vermek zorlaşır. Hatırlanacağı üzere **Communicotions**'da Williams, ortak bir kültür yaratma sürecine yönelik somut önerileri iletişim sektörü bağlamında 'oluşturmaktaydı. Kitabın özelliği, belirli bir sektörde uzun devrimin gerçekleştirilebilmesine yönelik, çok somut kurumsal öneriler getiren, bir **ilk** çalışma olmasıydı. Dolayısıyla Williams'ın **Modern Trogedy'de**, yavaş yavaş ve barışçıl biçimde büyüyen **konsensus** anlamında devrim kavramını eleştiren görüşleri, kendisinin siyasi tavrında bir değişikliğe işaret etmektedir.

Williams'ın teorik düzeyde yanlış olduğunu kabul ettiği bir kavrama, somut siyasi öneriler oluştururken hâlâ sahip çıkmasının nedenleri yine "Trajedi ve Devrim"in sayfalarında bulunabilir. Williams her devrim sürecinin "kaçınılmaz olarak trajik" olduğunu, bunun nedeninin de devrimin "diğer insanlara karşı yapıldığı gerçeği" olduğunu söylemekte,[38] bunun göz ardı edilmesinin işe "ya ütopyacılık ya da devrimci romantiklik" olacağını belirtmektedir. Williams'ın bunu vurgularken amacı devrim süreçlerini lanetlemek, ya da büyük tarihsel dönüşüm dönemlerinde yaşanan bireysel acıları kaçınılmaz olarak gösterip, meşrulaştırmak değildir. Williams sadece devrim süreçlerinin amacı olan kurtuluş **(liberation)** ile **terör** arasında **kaçınılmaz bir bağ olduğunu, bu bağın kendisinin trajik olduğunu** söylemekte ve "insan aklının bunu kabul etmesi çok zordur, zira hepimiz bu kadar trajik olan bir sonuca karşı savunma mekanizmaları

37 **A.g.e.**, s. 79.

38 **A.g.e.**

oluşturmuşuzdur. Fakat ben bu bağı eninde sonunda görmemizin kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum..." demektedir.[39]

Williams'ın trajedi-devrim bağlantısını kurarken sürekli atıf yaptığı örnek Rus devrimi, özellikle de Stalinizmdir. **Modern Tragedy**'nin sonuna eklediği bir oyun olan **Koba**'da Stalinizm üzerinedir. Oyunun önemli karakterlerinden biri, sona doğru, "içimizdeki tüm insani duyguları yok ettik, adeta hislerimizin taşıyıcısı olan kalbimizi intihar ettirdik. Bundan sonra da süreç gittikçe hızlandı ve hepimiz birer **Koba** olduk" demektedir.[40] Bu çalışmasının yayınlamasından yıllar sonra, **New Left Review** editörlerinden Perry Anderson, Anthony Barnett ve Francis Mulhern ile yaptığı bir dizi söyleşide Williams, trajedi-devrim bağlantısını oluştururken yaptığı genellemeye artık katılmadığını, Rus devriminin sadece Stalinizme indirgenemeyeceğini, devrimin **Sovyetler** gibi sahip çıkılması gerekli olan bir olayı da içerdiğini kabul etmekte, ancak kurmuş olduğu devrim-trajedi bağlantısının geçerliliğini hâlâ savunmaktadır.[41]

Bu da, Williams'ın tüm hayatı boyunca yaşadığı ve çözüm yollarını hâlâ bulamadığı kendi 'trajedisi'dir. Zira ortak bir yaşam biçimini, yavaş ve barışçıl bir **konsensusun** oluşması ve büyümesi sonucunda kurma önerisinin belki de hiçbir zaman gerçekleşemeyeceğini görmekte, ancak bunun alternatifine de, trajediyi içermesi nedeniyle, sahip çıkamamaktadır. Bu açıdan baktığımızda hem **The Long Revolution** hem de **The Year 2000**, trajediye yol açmadan, yeni bir yaşam tarzını oluşturabilme imkanları **arayışını** içermektedirler. Bu arayış sürecinde Williams, solun hem teorik hem de siyasi pratik düzeyinde karşı karşıya kalmış olduğu ve eğer bir siyasi hareket olarak yaşamını sürdürmek istiyor ise, çözmek zorunda olduğu, **gerçek** sorunlara işaret etmektedir. Bu sorunlardan en önemlilerinden biri de, hedeflenen sosyalist toplumu algılamada, varolan modellerin yetersiz kalmasıdır. Williams sol içinde yer alan birçok insanın sosyalizme geçiş sürecinin **karmaşık** olacağını görmelerine rağmen, geçilecek toplumu **basitleştirme** eğiliminde olduklarını söylemektedir. Diğer bir deyişle, kapitalist toplumda yer alan her türlü çelişki ve sorunun çözümlendiği yer olarak sosyalist toplum fikri yaygındır. Oysa Williams, geçilecek toplumun çok daha karmaşık olacağını, çünkü o toplumda her türlü

39 **A.g.e.**, s. 78.

40 **A.g.e.**, s. 273.

41 Williams'ın Orwell'ın eserleri üzerinde çok durmasının nedeni budur. Ona göre Orwell'de kendisinin içine düştüğü ikilemi yaşamıştı. Bkz. R. Williams, **Orwell** (London, 1975), s. 93. Williams, Orwell'in vardığı nihai sonucun yanlış olduğunu belirtmekle birlikte, birçok sorunu irdelemesini "cesurca" bir davranış olarak görmektedir. Bkz. **Culture and Society** içinde Orwell ile ilgili bölüm, s. 276-285.

insani enerjinin özgürleşeceğini söylemektedir. Geçilecek toplumun karmaşık olacağı bir kere kabul edildikten sonra da 'geçişin' nasıl olacağı üzerinde yeniden düşünülmesi gerekmektedir.[42] Zira geçişin biçimi, geçilecek toplumun niteliğini de belirleyecektir. Görüldüğü gibi Williams'ın yaşamakta olduğu trajedi'nin gerçek nedenleri vardır. 'Gerçekte varolan sosyalizm'lerin, insanlara trajediye katlanmaya değer miydi sorusunu sordurduğu bir dünyada, Willams'ın **arayışı** sol tarafından basmakalıp karalamalarla bir yana itilmemeli, onun işaret ettiği sorunların gerçekliğini koruduğu kabul edilerek, arayışına omuz verilmelidir.

MARKSİZM İLE DİYALOGDAN MARKSİZM İÇİ TARTIŞMAYA

Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi, Williams'ın Marksizm ile uzunca bir süre sürdürdüğü diyalog, özellikle son dönemlerinde, Marksizm içi tartışmaya dönüşmüş durumda. Bu gelişmede Williams'ın her şeyi sorgulayan ve her düşünce ile kurduğu diyalogdan bir şeyler öğrenmeye yönelik tavrının rolü büyüktür. Bunun yanında, siyasi düzeyde yaşamakta olduğu 'trajedi'sinin de onu, önceden oluşturduğu kavramlar üzerinde yeniden düşünmeye ittiği kesindir.

"Williams'ın yazılarında devrimci gelenekle giderek artan bir bağlanma görülür; her ne kadar ayaklanmacı örgütlenme yönündeki tavrı belirsiz ve suskun olsa da, 'orta dönem' evrimciliğini ihtiyatla aşma yolundadır" diyen Terry Eagleton, Willams'ın Marksizm ile diyalogdan, Marksizm içi tartışmaya geçtiği kritik nokta olarak 1973 yılında yayınladığı **The Country and the City** (Köy ve Şehir) adlı çalışmayı gösterir.[43]

Bu çalışmasında Williams kelimelerle, kavramlarla veya soyut kültürel süreçlerle ilgilenmemektedir. Tarihte görülen ve edebiyat eserlerinde anlatılan gerçek elle tutulan yaşamla, tarlalarla çalışma biçimleri, para kazanma biçimleri, fabrikalar, malikanelerin tarihi ile ilgilenmektedir. Wil-

42 Williams, Rudolf Bahro'nun sosyalist bir toplumun içermesi gereken karmaşık yapıyı açık olarak gördüğünü söylemekte. Bahro'nun **Alternative in Eastern Europe** (London, 1978) çalışması üzerine yaptığı incelemeyi şöyle bitirmekte Williams: "Şundan emin olabiliriz ki, önünde hiçbir şeyin duramayacağı bir sosyal büyüme süreci içinde olmadığımız, aslında bir kültürel **devrim** yapmaya çalıştığımız, karşı karşıya olduğumuz güçler tarafından bize kesinlikle hatırlatılacaktır. Bizi bu çatışmalardan geçirecek, bazen de çatışmaların içine sokacak şey sadece bir araya gelme ve örgütlenme değil, Bahro'nun da belirttiği 'fikrin maddi gücüdür: yani olasılığın üretilmesi ve pratiğe geçirilmesidir'." R. Williams, "Beyond Actually Existing Socialism", **Problems in Materialism and Culture** (London, 1978) içinde, s. 272-273.

43 R. Williams **The Country and the City** (London, 1973); T. Eagleton, **Edebiyat ve Eleştiri**, s. 50.

liams tüm bunlardan yola çıkarak **kırsal kesim, tabiat** ve **verimli toprak** fikirlerinin tarih boyunca nasıl bir gelişme gösterdiğini inceler.

Çalışmanın ana tema'sını kırsal kesimde aptalca bir yaşam biçimi olduğu yolundaki önyargıyla mücadele etmek oluşturmaktadır. Williams'ın bu bağlamda özellikle hedef aldığı da Marksist gelenektir. Marx'ın köylülüğü "bir çuval patatese" benzetmesinden, Rus devrimi sonrasında kırsal kesimi salt yiyecek üreticisi ve sanayileşme hamlesine kaynak sağlamakla yükümlü olarak gören yaklaşıma kadar, Marksist gelenek içindeki köylülük sorununa çeşitli yaklaşımları değerlendiren Williams, bu **küçük gören** bakış açısı terkedilmediği sürece, solun, kırsal kesimdeki insani ilişkiler bütünlüğünü doğru olarak kavrayamayacağını ve tarım kesimine yönelik farklı bir ilişkiler bütünlüğü öneremeyeceğini söyler.[44]

Bunun yanı sıra, bu çalışmada, Williams'ın kendi gelişmesi açısından son derece önemli olan, bir diğer nokta da, ortak bir yaşam biçimi olarak kültür kavramının, kırsal kesimdeki yaşam biçimlerinin tarihi incelendiğinde yetersiz kalacağını söylemesidir. Zira kırsal toplum olgusu aslında kırsal kapitalizmdir ve her düzeyde, kapitalizmin üretici güçleri ve üretim ilişkileri ile içiçe geçmiştir. Williams titizlikle incelediği tüm tabiat şiirlerinde, pastoral şiirde, Cobbett, Jefferies, Edward Thomas, Gilbert White ve Stephen Duck'ın başlıca temsilcileri olduğu geleneğin ürünlerinde, kırsal kesimdeki sınıfsal bölünmelerin açıkça görüldüğüne işaret etmektedir. Kırsal kesim içindeki sınıfsal bölünmeler ve şehir ile köy, endüstri ile tarım arasındaki karşıtlıkları son derece kuvvetlendiren kapitalizm varoldukça, ortak yaşam biçiminin varlığından bahsetmenin anlamsız olacağını söyler, Williams sonuçta.

Görüldüğü gibi **Country and City** gerçekten de Eagleton'un işaret ettiği gibi Williams'ın gelişme sürecinde kritik bir **an**'ı oluşturmaktadır. Bu çalışma ile Williams ortak bir yaşam biçimi olarak kültür tanımının sınıfsal temellerini teorik düzeyde sorgulamaya başlamıştır.

Buna rağmen biz, Williams'ın Marksizm içi tartışmaya geçişinin böyle tek bir an'dan oluşmadığı kanısındayız. Önce Williams'ın **The Long Revolution** kitabında savunduğu kültürel devrim olgusuna yaklaşımını belirleyen o dönemin özgün koşullarıdır. Marksist düşüncenin şematik altyapı-üstyapı modeli içinde hapsolduğu bir dönemde Williams, kültürün iktisat ve siyaset kadar önemli olduğunu öne sürerek, daha sonraki yirmi yıl boyunca ortaya çıkacak tartışmaları önceden görmüş ve bizce Marksizm içindeki tartışmaya daha o dönemde önemli bir katkıda bulunmuştur.

44 J. P. Ward, **Writers of Wales: Raymond Williams,** (yer belirtilmemiş, 1981) de çalışmanın bu boyutunu vurgulamakta (s. 47).

O günlerde Williams'ın öne sürdüğü fikirlerin önemi fazla anlaşılamadı. Ancak Williams bu konuya 1973 yılında **New Left Review**'da yayınladığı "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory" (Marksist Kültür Teorisinde Altyapı ve Üstyapı) başlıklı makalesi ile yeniden döndü.[45] Williams'a göre Marksist kültür teorisi ile ilgilenen herhangi bir çağdaş yaklaşıma düşen 'belirleyen altyapı-belirlenen üstyapı' sorunsalını doğrudan sorgulamak ve bu sorunsal içinde üstyapının, yani ikinci plana atılan kültürün, toplumsal bütünlük içinde önemli yeri olduğunu göstermektir. Williams'ın bu çalışması çok önemli metodolojik bir çalışmadır; zira kültürü altyapı-üstyapı modelinin dışında düşünme sürecinde Williams veri kabul edilen birçok kavramı yeniden tanımlamak zorunda kalmıştır. Özetle, Williams önce "kesinkes belirleme" ve "sınırlar koyma" **(setting the limits)** anlamında iki ayrı belirleme kavramı olduğuna işaret etmekte, daha sonra da altyapıya özgü olarak kabul edilen üretici güçler kavramının sadece iktisada özgü olarak görülmemesi gerektiğini, Lukacs'ın "bütünlük" **(totality)** kavramının yararlı bir kavram olduğunu, ancak bunun şematik olarak yorumlanmasının önlenmesi için Gramsci'nin hegemonya kavramı ile birlikte kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Diğer taraftan Williams hegemonya kavramının karmaşık bir kavram olduğunu ve toplum içinde hakim konumda olan kültürün yanında, alternatif ve muhalif kültürlere ait olan kalıntı **(residual)** ve yeni doğan **(emergent)** kültürlerin de her zaman varolacağını söylemektedir. Williams'ın bu kavramları sorgulayıp, yeni bir çerçeve içinde yeniden tanımlamaktaki amacı, kültürü üstyapıya iten, sadece belirlenen bir öge olarak gören görüşü yıkmaktır. Bu açıdan 1973'de yayınlanan makalesini kullanılması gereken kavramların, varılması istenen hedefin tanımlandığı, bir hazırlık çalışması olarak görmek yerinde olur. Kavramların çok daha netleştirildiği, altyapı-üstyapı modeli dışında bir kültür teorisinin tüm boyutlarıyla tanımlandığı çalışma ise 1977 yılında yayınladığı ve üzerine tartışmaların halen sürdüğü **Marxism and Literature** (Marksizm ve Edebiyat) adlı kitabıdır.[46]

'MARKSİZM VE EDEBİYAT'

Soyutlama düzeyi yüksek olan bu çalışmada Williams, ilk önce altyapı-üstyapı modelini reddetme gerekçelerini açıklıyor. Williams önce Engels'In Bloch'a yazdığı mektupta, Marx'ın ve kendisinin ekonominin

45 R. Williams, "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory" **New Left Review,** sayı 82 (Nov.-Dec. 1979).

46 R. Williams, **Marxism and Culture** (Oxford, 1977).

sadece en nihai belirleyici olduğunu söylediklerini ileri sürmekte ve Marx ve Engels'in "sınırları tespit etme" anlamında bir belirleme kavramını da öne sürdüklerine dikkati çekmektedir. İkinci olarak, Williams, bu ikiliğin burjuva ideolojisince yaratılmış bir ikilik olduğunu ve bu yaklaşımın köklerinin **yararlı** olan şeylerin, **yararsız** (dışsal) kültürel ögelerden ayrılması gerektiğini savunan **19. yüzyıl faydacılığında** yattığını belirtmekte. Williams'a göre Marksist model bu ikiliğin temel çerçevesini kabul ettiğinden, kültürü bağımlı ve ikincil olmaktan bir türlü kurtaramamış, **kültürel tarihi radikalleştirememiştir.**

Kültürel tarihi radikalleştirmeyi amaçlayan Williams, Marksist teoride son yıllardaki gelişmelerden sonra artık saf biçimde iktisadi determinizmi kabul eden çok az Marksist kaldığını söylemektedir. Ancak büyük çoğunluk, şimdi de kültürel düzey yerine ideolojik ve siyasal düzeylerin önemini vurgulamaktadır diyen Williams, önemli olanın kültürel düzeyin toplum içindeki birincil **(primary)** önemini göstermektir diyerek, Althusser ve Gramsci örneklerini ele almaktadır. Williams'a göre insanın yaşamı ve ideoloji arasındaki ayrılmaz ilişkiye yaklaşımları açısından bu iki düşünür birbirlerinden radikal bir biçimde ayrılmaktadırlar. Bu ilişkinin sadece sosyal bilimci tarafından bilinebileceğini söyleyen Althusser'e karşı Gramsci bu ilişkinin pratik yaşam bilincinden doğduğuna işaret etmektedir. Williams, Gramsci'nin yaklaşımını doğru bulmakta ancak Gramsci'nin de, Althusser gibi, kültürel değil siyasi düzeye birincil önem verdiğine değinmektedir. Diğer yandan, kültürel ve siyasi süreçlerin çakışma noktaları olmasına rağmen, kültürel süreçleri kendi başına incelemenin ve yeni kavramlar oluşturulmasının gereğini vurguluyor Williams.

Williams'ın, altyapı-üstyapı modelindeki ikiliğin ve bundan kaynaklanan, örneğin, 'yararlı' olan ekonomi ile edebiyat arasındaki ikiliğe benzer ikiliklerin de aşılması için önerdiği kavram, **kültürel maddeciliktir.** Williams'a göre Marksizm fazlasıyla maddeci olduğundan değil, yeterli derecede maddeci olmadığından ötürü eksikliklerle doludur. Her türlü kültürel üretimin ve iletişim sürecinin teknik, fiziksel ve maddi üretim koşulları ile birlikte bir bütün içinde ele alınması gerekmektedir. Kültürel üretimin ve onun çeşitli üretim süreçlerinin de **kendilerine özgü** üretici güçleri ve üretim ilişkileri bulunmakta ve kültürel süreçlerin bu kendilerine özgü maddi üretim koşullarının varlığı kabul edilmedikçe, üstyapı kavramına başvurulması kaçınılmaz olmaktadır.[47] Daha sonra 1973'de yayınlanan makalesinde geliştirme başladığı kavramları da analizine katan Wil-

47 Williams'ın bu temayı irdelediği bir başka çatışma için bkz. "Means of Communication as Means of Production", **"Problems In Materialism and Culture** içinde s. 30-67.

liams, kültürel süreçlerin de maddileştirildiği bir çerçeve içinde hegemonyanın nasıl işleyeceğini, hakim, kalıntı ve yeni gelişmekte olan kültürlerin nasıl ele alınması gerektiği gibi konuları irdeliyor. "Temel Kavramlar ve Kültürel Teori" adlı iki ana bölümden sonra gelen "Edebiyat Teorisi" başlıklı son bölümde ise Williams, üretilmek istenen birçok farklı olguya ve üretimin yapıldığı farklı koşullara göre değişen birçok yazma biçimi olduğunu söyleyip, bunları ayrı ayrı bölümlerde incelemektedir.[48]

Williams'ın yoğun ve her bir bölümünde öne sürdüğü fikirler üzerinde tartışmaların halen sürdüğü çalışmasını tüm boyutlarıyla burada tanıtmamız imkansız. Bizim açımızdan önemli olan Williams'ın kültür teorisine yepyeni bir bakış açısı getirdiği ve altyapı-üstyapı modelinin döngüselliği dışına çıkılmasında oldukça büyük bir adım attığıdır. Williams'ın tüm arayışları gibi bu da bitmiş bir proje değildir. Örneğin **New Left Review** editörleriyle yaptığı söyleşide, Williams, **kültürel maddedilik** kavramını ortaya atarken amacının kültürel süreçlerin her zaman iktisadi süreç ile aynı dönemde olduğunu ispat etmek olmadığını, aç kalmak ile kitap okuyamamanın aynı şeyler olmadığını elbette bildiğini söylemekte ve böylece iktisadi ve kültürel süreçler arasında bir önem hiyerarşisi olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu hiyerarşinin işleyiş mekanizmalarını fazla irdelememekte, bir anlamda başta yaptığımız **kültürcülük** eleştirisini yine doğrulamaktadır. Diğer bir deyişle yine kültürel süreçler içi ilişkileri incelerken maddeci, kültürün toplum içindeki yerini incelerken idealist olmaktadır. Ancak Williams 1959 yılından beri çok uzun bir yol katetmiştir; sorunların ve kendi sürekli arayış sürecinde ürettiği çözümlerin eksikliğinin farkındadır. Williams'ın uzun yolculuğu devam ettikçe ve o **Marxism and Literature** ve **The Year 2000** gibi, birçok sorunun çözüm anahtarını içeren, ürünler verdikçe, solun karşı karşıya bulunduğu **gerçek** sorunların çözümünde büyük adımlar atılacağına inanıyoruz.

48 Çalışmanın, burada inceleme dışında tuttuğumuz en önemli katkılarından biri de **dil**'e verdiği merkezî önemdir. Ayrıca Williams birçok kritik kelimenin tarih içinde geçirdiği anlam değişikliklerini **Keywords** (London, 1976) adlı çalışmasında incelemiştir.

Cultural Revolution Against the Modern Tragedy: The Continuous Search of a Welsh European

Serdar Turgut

Summary

As a writer who has very large interests in fields ranging from communication theories to methodologic problems of Marxism, Raymond Williams questions the concept and politics of Leftist tradition and opens discussions on "marginal" issues.

His Welsh origin is very important for his way of life and thought. He-is associates this ties to the Scrunity Movement of Leavis. Because of his origin, the idea of belonging to a community was very attractive for Williams. And Scrunity's main emphasis was on ogranic society. To it was easy for Williams to associate with this movement.

But he left Scrunity after 1948. He noticed that Scrunity had an emphasis on "organic society" in the context of nostalgia. But for Williams theconcept of community which is parellel to organic society, was important for its place in the socialist struggle.

In *Culture and Society*, 1780-1950 (1958) he analyzes five words: industry, democry, class, art and culture. These words are the key words to draw the map of social relaions. He also derives a concept from the background of the 19*th* century novel tradition: *culture as a common way of life.* This concept recalls "organic society". One way to preserve today and tomorrow is to conserve existent communities and struggle for a new concept of culture against capitalism. For Williams culture can not be reducted to one-class base.

In *Long Revolution* (1961) he offers concrete propositions on common culturel production. Williams can be characterized as materalist when he

examines the practical aspects of culture but an idealist when he overvalues the role of culture in society. For exapmle there is no word on the state in *Long Revolution*. But he is of this opinion in *Modern Tragedy* (1966) he says that "real tragedies are lived in revolutionary perios". There is an absolute relation between liberation and terror in revolutionary periods. And this relation is tragic.

Maybe this is the tragedy of Williams. His propasal for establishing a common way of life by obtaining modest and peacefull consensus is a utopia. But the alternative of this solution consists tragedy. In this aspect *The Long Revolution* and *The Year of 2000* searchs the solutions for a new way of life.

In *Country and City* (1971) he questions class bases of culture as a common way of life.

He says that the main goal of Marxism must be to radicalize cultural history. In *Marxism and Literature* (1977). He offers o new concept, cultural materalism in order to solve the dualism between economy and literature and criticizes Marxism for being insufficiently materialist.

Dış Politikada Süreklilik Sorunsalı: II. Abdülhamit ve İsmet İnönü

*Selim Deringil**

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin tarih yazıcılığında Cumhuriyet-Osmanlı ilişkisi genelde bir "kopma ve yeniden başlama" bağlamında ele alınmıştır. Bu iki siyasi yapı arasındaki eklemlenme yeterince açıklığa kavuşmuş değildir. Son zamanlarda Osmanlı Devleti-Türkiye Cumhuriyeti sürekliliği üzerine çalışmalar yoğunlaşmışsa da bu yolda daha çok ilerlemeye ihtiyaç vardır[1]

Bu çalışmada II. Abdülhamit dönemi Osmanlı Devletiyle (1876-1908) İnönü döneminde II. Dünya Savaşı sırasındaki Cumhuriyetin (1938-1945) dış politika alanında bir karşılaştırması yapılacak ve bu zeminden bazı sorgulamalara gidilmeye çalışılacaktır. Ortaya atılan sav, belirli iç ve dış koşulların benzerliği durumunda oldukça farklı iki siyasi teşekkül olan

* Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi.

1 Bu bağlamda yakın zamanda yapılan çalışmalardan birkaçı şunlardır:

1) Şükrü Hanioğlu, **Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi** (İstanbul: Üçdal Yayınları, 1981).
2) Huricihan İnan, "Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi", **Toplum ve Bilim**, sayı 23 (Güz 1983).
3) Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji** (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983).
4) Zafer Toprak, **Türkiye'de "Milli İktisat"** (Ankara: Yurt Yayınları, 1982).
5) İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı** (İstanbul: Hil Yayınları, 1983). Bu yapıtta Ortaylı süreklilik temasını vurgulamaktadır.
"İmparatorluk genç Cumhuriyete, porlamentarizm, siyasal parti, basın gibi siyasal kurumları gelenek olarak bıraktı. Cumhuriyetin tabibleri, fen adamları, hukukçu, tarihçi ve filologları son devrin Osmanlı aydın kadrolarından çıktı." s. 14.

İmparatorluk ve Cumhuriyetin dış politikalarında kopmadan ziyade süreklilik görüldüğüdür.

1 — İKİ DÖNEMİN DIŞ POLİTİKALARININ TEMEL ÖGELERİ

Abdülhamit ve İnönü dönemlerinin dış politikalarında belirleyici ve temel unsur barış ve tarafsızlık yanlısı olmalarıdır.[2] Her ikisi de elde olanı korumaya yönelik yani 'statükocu' bir yaklaşımla dünyaya bakmaktadır. Her ikisi de ellerindeki siyasi ve askerî olanakların ve 'toplumsal malzemenin' politikalarına zorunlu olarak yansıttığı kısıtlar konusunda gerçekçidir. Her iki dönemin de elit kadrosu Osmanlı Devleti veya Türkiye'nin artık dünyadaki kuralları belirlemede ikincil bir rol oynamaya zorunlu olduğunun bilincindedirler. Ancak Osmanlı Devleti'nin veya Türkiye'nin jeostratejik konumu onun dünya konjonktürünü edilgenlikle yetinerek izlemesini olanaksız kılar.

• İnceleme konusu iki dönemin de ana vurgularından biri maceracılıktan kaçınma ve kendi yönlerini tayin etmeye verilen önemdir. Bir diğer deyişle devlet kendi kaderini tayin etme **(self-determination)** ögesini her zaman ön planda tutmaktadır.

• Bu amaca hizmeten dış müdahale en aza indirilmeli ve mümkün olduğunca orada tutulmalıdır.

• Uluslararası ilişkilerde 'kutuplaşma' **(polarization)** veya 'bloklaşmalardan' kaçınılmalı güçlü dostların kolaylıkla 'hamiliğe' soyunabilecekleri gözardı edilmemelidir.

• Görece zayıf bir devletin ayakta kalıp kalmaması son tahlilde ancak kendi olanaklarının etkin kullanımına bağlıdır. 'Geleneksel dostluk', 'ezelî düşman', 'uzun geçmişe dayanan işbirliği' vb... formüller somut bir anlam taşımazlar.

• Diplomasi birincil derecede önemlidir. Diplomasi alanındaki başarı devletin genel pazarlık gücünü askerî, iktisadi ve diğer alanlardaki güç düzeyinin üzerine çıkarabilir.[3]

2 Engin Akarlı, **The Problems of External Pressures Power Struggles and Budgetary Deficits in Ottoman Politics** (Princeton Universty, 1976). Yayınlanmamış doktora tezi. Selim Deringil, **Turkish Foreign Policy during the Second World War** (University of East Anglia, Norwich, England, 1979). Yayınlanmamış doktora tezi.
Atatürk dönemi dış politikasının İnönü dönemini önceleyen ve birçok bakımdan temelini oluşturan ögelerin formülasyon dönemi olduğu bir veri olarak alınmaktadır. Ancak bu makalede daha ziyade 1938 sonrası ele alınacaktır.

3 Hans Morgenthau, **Politics Among Nations: Elements of National Power** (New York, 1973). Bu yapıtında Morgenthau "diplomatik beceri"yi "bir devletin gücünü oluşturan etmenlerin arasında en önemlisi" olarak değerlendirir. s. 140.

2 — SORGULAMA

Söz konusu iki dönemin yönetici kadrosunun dış politikada başarısı veya başarısızlığı toplumun kendi iç dinamiğinden kaynaklanan bir güçten gelmemektedir. Her ikisinde de dış koşullar belirleyici olmuştur. İngiltere 19. yüzyıl sonunda itildiği izolasyondan çıkıp 1900'lerin başında Fransa ve Rusya'ya yaklaşmaya başlayınca Abdülhamit'in dış politikası çökmüş ve onu izleyen II. Meşrutiyet hükümetleri Almanya ile yeniden bir bağımlılık çizgisine geri dönmüşlerdir.[4]

Benzer bir biçimde II. Dünya Savaşı sonunda dünya kutuplaşmaları daha katı ve belirgin bir şekil almıştır. Türkiye'nin manevra alanı daralmış ve giderek dünyada İngiltere'nin yerini alan ABD'ye bağımlı bir politika izlemeye başlamıştır. Yani her iki durumda da dünya güç dengelerinin 'çok merkezli' görünümlerini yitirmeleri Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nin aleyhine olmuştur. Aşağıda bazıları kısaca özetlenecek olan tarihsel verilerden hareketle ve İmparatorluğun en azından 1789'dan beri izlediği dış politikaya, Cumhuriyetin ise 1923'den günümüze kadar gelen zamandaki dış politikasına bir tarihsel süreç olarak baktıktan sonra sorulması gereken sorunun şu olduğu kanısındayız:

II. Abdülhamit dönemi ile İnönü dönemine birer 'parantez' olarak bakılabilir mi?

Bir diğer deyişle bu iki dönem **sui-generis** bir dış politika anlayışını mı simgelemektedir yoksa 1840 öncesi bir 'genel çizgiye' mi daha yakındır? Bu sorgulama söz konusu iki dönemin hemen öncesine ve hemen sonrasına bakıldığında karşılaşılan farklı görünümden ve incelenen dönemlerin benzeşen koşullarına ve bu koşullarda başvurulan yöntemlerden kaynaklanmaktadır.

3 — SÖZ KONUSU DIŞ POLİTİKALAR UYGULAMADA NASIL İŞLEMİŞTİR?

a) Yönetici Kadrolar:

1938-1945 döneminde süreklilik sorunsalını irdelerken gözönünde tutulması gereken bir husus yönetici elitin tümüyle Osmanlı kökenli oluşudur. Atatürk, İnönü, Numan Menemencioğlu, Rauf Orbay, Kazım Karabekir, Fevzi Çakmak gibi 'karar vericiler'in tüm dış politika birikimini son dönem Osmanlı ortamı koşullandırmıştır. Osmanlı koşullandırması

4 "Böylelikle Osmanlı Devleti bir kez daha 1840-1870 döneminde olduğu gibi kendini bir büyük devlete bağımlılık ilişkisi içinde bulmuştur," Akarlı, **The Problems of External Pressures**, s. 70.

konusunda Cumhuriyet tarih yazınında şimdiye değin özellikle Osmanlı'dan alınan 'olumsuz dersler' vurgulana gelmiştir. Kuşkusuz dış politikada Osmanlı tecrübesini, zaafı, itilip kakılmayı tekrar yaşamamak Cumhuriyetin önder kadrolarının başlıca amaçlarındandır. Ancak bilgi, görgü, birikim, dış politikada pratik dengelerden faydalanma, bunlar hep o "en uzun yüzyılın" can çekişen canlı laboratuvarı, Osmanlı Devletinden devralınan mirasın parçalarıdır.[5]

b) Dış Dünyada Dengeler:

Dış dünya konjonktürüne inceleme konusu iki dönem çerçevesinde baktığımız zaman neler görmekteyiz? Her iki dönemde de dünya dengeleri o zamana değin en güçlü devlet olan İngiltere'nin aleyhine işlemektedir. 1870'ler İngiltere'sinin sanayi ve ticaret alanlarındaki mutlak egemenliği kırılmış, güçlü bir Almanya "üzerinde güneş batmayan İmparatorluğa" gölge düşürmeye başlamıştır. Ayrıca Fransa ve Rusya İngiltere'ye karşı besledikleri ortak kuşkunun sonucu birbirlerine yaklaşmışlar, özellikle 1882'de Mısır'ı istilasından sonra İngiltere dünyada yalnız kalmıştır. Benzer bir biçimde 1930'larda ve 1940'ların başında İngiltere savunmaya itilmişti ve gene Almanya'ya karşı yaşam mücadelesi vermekteydi.

Her iki durumda gelişmeler Osmanlı Devleti'nin/Türkiye'nin lehine olmuş, çok merkezli bir güç dengesi oluştuğundan belli ölçüde hareket serbestiyeti sağlanmıştı.[6] Abdülhamit İngiltere'ye bağımlılıktan kurtulmayı başlıca dış politika hedefi yapmış ve bu nedenle Almanya'ya yaklaşmış, Avusturya ve Rusya ile de iyi ilişkiler geliştirmeye çabalamıştır.[7] İngiltere'nin Mısır'ı Temmuz 1882'de işgal etmesinden sonra İngiliz askerinin Mısır'dan tahliyesi sürekli olarak Osmanlı diplomasisince canlı bir müzakere konusu olarak tutulmuştur. Bu konuda 10 Şaban 1301/8 Haziran 1884 tarihli Meclis-i Vükelâ mazbatasında şu satırları okumaktayız:

> *İ İngiltere'nin askerini tahliyesi temin olunamadığı takdirdel... İşgal-i askeriyeyi İngilizlere inhisardan kurtarup asker-i Osma-*

5 İlginçtir ki 1 Nisan 1938'de İngiltere'nin Ankara Büyükelçisinin Londra'ya çektiği bir telgrafta şu satırları okumaktayız: "Hasta Adam öldü, ama ardında birçok dinç evlat bıraktı." Public Record Office. F.O.371/E2170/135/44 (İngiltere Dışişleri Bakanlığı Diplomatik yazışmalar. Bundan sonra F.O.371 olarak geçecek).

6 Akarlı, **The Problems of External Pressures,** s. 40-44. Deringil, **Turkish Foreign Policy** ve "The Preservation of Turkey's Neutrality during the Second World War: 1940" **Middle Eastern Studies,** cilt 18, sayı 1 (January 1982); R. Robinson and J. Gallagher, **Africa and the Victorians** (Londra, 1963), s. 77-273; Bernard L. Lewis, **The Emergence of Modern Turkey** (Londra, 1967), s. 171-201.

7 İlber Ortaylı, **Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu** (İstanbul, 1983).

> ***niye ile beraber Mısır'da menâfii-i ticariyeleri olan Fransa ve İtalya'yı işgale davet, ve Afrika Kıt'asında müstemlekâtı bulunan İspanya Devletini dahi bu hususa teşrik... ile işgal-i askeri maddesinin bir müddet-i muayyene içün Devlet-i Âliye ve İngiltere ve Fransa ve İtalya ve İspanya askerlerine tahsisi...***

Mısır'a bu 'Uluslararası Barış Gücü' tahsisindeki maksad ise şöyle verilmektedir: "...Halliyen hıtta-i Mısıriyede İngiltere'ye muhtas kalan infirad-ı nüfûzun inkisamı..."[8] [Şimdi Mısır'da tek başına İngiltere'ye kalmış olan nüfuzun parçalanması]. Her ne kadar vükelânın bu önerileri Sultan'ın onayını alamamışsa da amaçlananın Mısır konusu özelinde İngiltere'nin siyasi gücünü 'sulandırmak' olduğu açıktır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında ise Atatürk devrinde eşit güçteki birkaç devletten oluşan Balkan Paktı, Sâdabad Paktı gibi bölgesel savunma paktlarına gidilecektir. Savaşın yaklaştığı 1938-1939 yıllarında da bir yandan Batılı devletlerle yakınlaşma sürdürülürken diğer yandan Sovyetler Birliği ile de, (zorlaşan uluslararası koşullara rağmen) yakın bağlar korunmaya çalışılmıştı. İnönü bu gelişmeleri şöyle dile getirmektedir: "İngiltere, Fransa ve Sovyetlerle beraber bir ittifak ihtimali var idi. Bunun neticesi olarak hep bir safta muharebeye tutuşmak hesap içindeydi. Neticelerini ilk günden beri, menfaatımıza en az zararlı sayıyordum..."[9]

Yani İnönü, Batı ile ittifakı Sovyetler'le ittifakla birlikte götürmek, böylelikle 'büyüklerden' hiçbiriyle bire-bir ast-üst ilişkisi içine düşmemek istiyordu. Medlicott ise 1939'da imzalanan Türk-İngiliz-Fransız antlaşmasını şöyle değerlendirir: "Koyu Milliyetçilik, Avrupa devletlerine karşı beslenen kuşku ile birleşince, İngiltere ve Fransa ile antlaşmaya girmenin tümüyle önlemsel olup, hiçbir duygusal veya geleneksel yanı olmadığı açıktı."[10]

Aynı paralelde 1939'da İngiltere ile imzalanan açık ve seçik bir askerî yardımlaşma antlaşması, 1941'de Almanya ile akdolunan Dostluk ve Saldırmazlık Paktıyla bir arada yürütülmüştür.

Ayrıca uluslararası ilişkilerde iki dönemin de yönetici kadrosunda duygusallığa yer yoktur. Onlara göre her uluslararası bağlantı zamanın dengelerine ve özelliklerine münhasırdır. Büyük devletlerin Osmanlı Devletine verdikleri güvenceler konusunda, Abdülhamit'in Sadrazamlarından Said Paşa, 6 Zilkade 1308/14 Haziran 1891 tarihli layihasında:

8 T.C. Başbakanlık Arşivi Yıldız Esas Evrakı (bundan sonra Y.E.E.) Kısım: 39, Evrak: 84/9, Zarf: 84, Karton: 125

9 Şevket Süreyya Aydemir, **İkinci Adam** (3 cilt, İstanbul, 1979), cilt 2, s. 104.

10 W.H. Medlicott, **History of the Second World War. Economic Blockade** (2 cilt, Londra, 1959), cilt 1, s. 269.

"Bu misillü temîniyat-ı düveliye'nin tağyir-i ahval ile [değişen durum] tebeddül ettiğini [değiştiğini]..." dile getirmiştir.[11]

Aynı bağlamda Said Paşa'nın rakibi Kâmil Paşa ise devletler arası antlaşmalar konusunda Padişaha yazdığı 10 Muharrem 1306/17 Eylül 1888 tarihli bir layihada durumu şöyle özetlemektedir:

"... Cemi-i zamanda ahkâm-ı muahedat tevafuk-u menâfî ile mer'i-dir..." [Antlaşmaların hükmü her zaman çıkarlara bağlıdır.][12]

Çok benzer bir biçimde İnönü, 1939'da imzalanan Türk-İngiliz-Fransız antlaşmasıyla ilgili olarak: "Olaylar tahmin hudutlarını aşıp uygulama alanında geliştiği vakit ise tedbirler zamana ve ihtiyaca göre uydurul-mak lazımdı," demiştir.[13]

c) Barış ve Tarafsızlığın Zorunluluğu:

Abdülhamit ve İnönü'nün dış politikalarında birleştirici başlıca etmen olarak barış ve tarafsızlık yanlısı olmalarına yukarıda değinilmişti. Ab-dülhamit'in kendi görüşlerine yer verdiği Muhtıra-i Hümayûnlarda bunu izlemek mümkündür. Örneğin 1877 Osmanlı-Rus savaşını Abdülhamit bir "sadme-i azime" (büyük sarsıntı) olarak görmüştür ve bu savaştan, "Umur-u dahiliye ve ahval-i mülkiyeyi yukarıdan aşağı kadar bir meydan-ı felâket ve ibret eylemiştir..." diyerek yakınmaktadır.[14] Ancak bu savaştan sonra Sultan görece daha iyimserdir:

> *Bu şeylerin (savaş ve getirdikleri) ibtidayı zuhurundan şimdiye kadar mürur-u zaman mülâhaza ve içindeki vukuat tasavvur olunur ise bir deryayı bi-girân-ı gavâile [umutsuzluklar denizi] talub çıkmış ve şimdi sahil-i selâmet görülmüş gibi bir halde kaldığımız...*[15]

Bir başka muhtırasında Abdülhamit devletin iç bünyesinin sağlam-laştırılmasının önemi üzerinde durmakta ve bunun için de "devletin ken-di haline kalması" gereğini vurgulamaktadır:

> *Bir taraftan dahi ittihaz olunan mesleği takviye ederek kesb-i kuvvet ve nüfûz olunur ve kuvvet ve nüfûz sayesinde Anadolu ve Arabistan cihetinde dahi te'min-i menafi edilir ise derhal mü-dahelât ve tazyikat-ı ecnebiye'nin önü alınır ve devlet kendi ha-*

11 Y.E.E. 39/1784/131/116
12 Y.E.E. 39/1783/131/116
13 Aydemir, **İkinci Adam,** cilt 2, s. 109.
14 Y.E.E. 9/210/72/4 ve Akarlı, **Problems of External Pressures** s. 74. Akarlı bu tarih-siz muhtıranın 1823'de yazılmış olduğunu tahmin etmektedir.
15 **A.g.e.**

> *line kalınca dahilen muhtac olduğu ıslahat-ı müfideyi [faydalı islahatıl icra ve bu islâhat semeresi olmak üzere kesb-i servet [servet edinmekl ve kuvvet eyleyecek ve ol zaman kendisiyle ittifakı düvel-i saire canlarına minnet bileceklerinden...*[16]

Devletin kendi kendini yenileme ve soluk alma ihtiyacını karşılamak için tutulması gereken yol Sultan'a göre "meslek-i bî-tarafî" yoluydu. Kâmil Paşa'nın Osmanlı Devleti'nin İngiltere, Avusturya ve İtalya antlaşmasına katılmasını önermesi üzerine Abdülhamit 10 Muharrem 1306/17 Eylül 1888 tarihinde şu satırları kaleme aldırtmıştır:

> *...Bazı devletler tarafından vuku'bulan vaadlere kapılarak Devlet-i Aliye ve Rusya muharebesinin zuhurına sebeb oldukları halde muahharen (sonradan) o vaadlerin hiçbiri ittihaz olunmayarak, Devlet-i Âliye büyük felaketlere uğratıldığından hüdâ' -ne-gerde [Allah korusun] öyle bir hal-i esef iştimalin [bu gibi esef verici hallerin] tekrarı asla arzu buyurulmadığı ve binaenaleyh Devlet-i Âliye'nin ittihaz eylediği meslek-i bî-tarafide devam ve sebat ile hürriyet-i hareketini muhafaza etmesi her halde hayırlu oldığı...*[17]

1938-1945 döneminin dış politikasının da vurguladığı konu yukarıda görülen "devletin kendi haline kalması" konusuydu. İkinci Dünya Savaşı'na gelindiğinde Osmanlı'dan devralınan mirasın bir parçası olan iktisadi geri kalmışlık aşılamamıştı. Cumhuriyetin kuruluşundan İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine kadar on altı yıl geçtiği halde, savaşın başında Türkiye ancak çok cılız bir kalkınma kaydedebilmişti. Bunun başlıca nedeni, gerçek iktisadi büyümeye geçilmeden önce tarımda ve sanayide uzun bir onarım döneminin yaşanmasının zorunluluğuydu: "Hükümetin seferber edebildiği tüm olanaklar, idari ve teknik işgücü, peşisıra gelen sa-

16 Y.E.E. 8/2609/77/3. ve İ.H. Uzunçarşılı; "İkinci Abdülhamit'in İngiliz Siyasetine Dair Muhtıraları", **İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi,** No. VII (1954), s. 43-60. Ayrıca Akarlı üç önemli örnekten hareketle Abdülhamit'in barışın gerekliliğine inandığına ışık tutmaktadır. Bunlardan birincisi 1877 savaşına gidildiği günlerde İngiltere'nin tüm teşviklerine karşın Rusya ile savaşa girmeme yollarını araştırmasıdır. İkincisi 1885'de Doğu Rumeli'yi Bulgaristan'ın istila tehdidi karşısında ve tüm danışmanların telkinlerine karşı çıkarak savaştan kaçınmasıdır. Üçüncü örnek ise 1897'de Yunanistan'la savaştan geri durması ve ancak en son kertede savaşa razı olmasıdır. Bu örneklerden giderek Akarlı: "Abdülhamit'in barış politikasına bağlılığı kesindir," demektedir. Bkz. Akarlı, **The Problems of External Pressures,** s. 73.

17 Y.E.E. 39/1990/131/116. Kâmil Paşa ile Sultan arasında geçen yazışmaların Baş-Kâtip Süreyya Paşa tarafından tutulmuş zabıtı. 10 Muharrem 1308/17 Eylül 1888.

vaşların açtığı yıkımı onarmaya yönelikti."[18] İsmet İnönü ve kadrosu, ucu Balkan Savaşlarına kadar uzanan, I. Dünya ve Kurtuluş Savaşlarını içeren bir savaş ve yıkım sürecinden çıkmış insanlardı. Cemil Koçak'ın haklı olarak vurguladığı üzere 'Cumhuriyet' ve 'Barış' birbirinden ayrılmaz şeylerdi.[19] Bu nimeti son kertede Avrupa'nın kendi başına açtığı bir bela olan savaşta yitirmemek için her şey yapılmalıydı.

İngiltere'nin Ankara Büyükelçisi Londra'ya 1 Nisan 1938 tarihinde yazdığı raporda aynı noktaya parmak basmıştır:

> *Türkiye'nin ne yitirilecek ikinci bir İmparatorluğu vardır ne de böyle bir İmparatorluğu yaratmak amacındadır. Elinde kalan ama yine de oldukça geniş toprakları kalkındırmak onu bir yüzyıl oyalamaya yetecektir... Türklerin istikrarlı politikalarında maceraya yer yoktur.*[20]

d) Maceracılığa Karşı Tavır:

İnönü'nün ve Abdülhamit'in dış politikaya yaklaşımlarında mümkün olanı iyi tartmak ve devletin sonucu belirsiz işlere sürüklenmesinden kaçınmak önemli bir yer tutmaktadır. Dış politikada gelişmeler her zaman 'frenlenebilecek' bir mertebede tutulmalıydı. Bunun Abdülhamit dönemindeki en canlı örneği 1882'de Mısır'a asker sevkine karşı takınılan tavırdır. 1881-1882 yıllarında Urabi Paşa önderliğinde başgösteren milliyetçi ayaklanmayı İngiltere Osmanlı askeri kullanarak bastırmak istiyordu.[21] Sultan ise devletin elindeki zaten kısıtlı kuvvetin bir kısmını yabancı bir devletin baskısıyla Mısır'da eritmekten kaçınıyordu. Ayrıca Urabi'yi Osmanlı lehine kullanmak düşüncesi vardı. Urabi'nin kesinlikle elde edilemiyeceğinin ortaya çıkmasından sonra dahi Abdülhamit çevresinden ve İngilizlerden gelen bütün telkinlere karşı çıktı. Haziran 1882'de Mısır'a "memur-ı mahsus" sıfatıyla gönderilen Derviş Paşa'nın sürekli olarak Osmanlı askeri taleb etmesi üzerine kendisine defalarca böyle bir girişimin düşünülmediği söylenmiştir.

> *İşbu asker sevki maddesi [konusu] dahi beyn-el İslam tefrika-i azime [Müslümanlar arası büyük bölünmeler] ilka edeceği mu-*

18 Z.Y. Hershlag, "Economic Development in Republican Turkey", **Introduction to the Modern Economic History of the Middle East** (Leiden, 1964) içinde, s. 171. Azgelişmişlik mirası üzerine oldukça yoğun bir literatür olduğundan burada bu konuyu bir veri olarak alıyorum.

19 Cemil Koçak, "İkinci Dünya Savaşında Cumhuriyetin Barış Politikası", **Yapıt** (Aralık-Ocak 1984-85), s. 12.

20 FO 371/E2170/135/44.

21 Robinson and Gallagher, **Africa and the Victorians**, s. 77-121.

> ***hakkak idüginden Suriye vilayetinden sekiz-on tabur Asker-i Şahane'nin talebindeki muzırrat mülahaza buyurılsın.***
> ***Yine tekrar olunurki asker sevki maddesi kadar Hükümet-i Seniye maksadına muzır ve avakıbı lakibetleril vahim bir madde yokdur...***[22]

Ayrıca 1882-1884 yıllarında İngiltere, Mısır'ı işgal ettikten sonra Sudan'da yerli kabilelerin kendini Mehdi ilan eden Muhammet Ahmet önderliğinde başkaldırmaları üzerine Sudan'ın bir kısmının Osmanlı askeri tarafından işgal edilmesini önermişti. Zira İngiliz Hükümeti Parlamentoda yoğun eleştirilere maruz kalıyor ve Mısır'ı işgali büyük bir masraf getirdiği için askerî harekâtını Sudan'a yaymaktan çekiniyordu. Bu nedenle Osmanlı Devletine Osmanlı askeri ve Osmanlı parasıyla Sudan'ın polisliğini yapması öneriliyordu.[23] Buna ek olarak 1882 başında İngiltere Somali sahilinin bir kısmının Osmanlı Devletine verilmesi önerisini getirmişti. Said Paşa'nın 19 Rebiyülahir 1300/26 Şubat 1883 tarihli muhtırasına göre İngiltere bu sahilin başka bir devlet tarafından işgaline karşı önlem olarak Bâb-ı Âli nezdinde böyle bir girişimde bulunmuştu. Yani Osmanlı askerinin Sudan'ı İngiltere hesabına denetlemesinin bedeli olarak Somali sahili düşünülüyordu. Said Paşa bu öneriyi olumsuz karşılamış ve Somali'nin hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun fiilen bir parçası olmadığını vurgulamıştır:

"Şu kadar ki,... şimdiye değin Somali kıt'asına Devlet-i Âliye tarafından hiçbir zaman vaz-ı yed-i müdahale olunmaması ve hiçbir asırda... Asakir-i Hükümet-i Osmaniye'nin dühulü malum ve sabit olmaması..."[24]

Böylelikle iki karmaşık ve ucu gözükmeyen soruna bulaşmaktan kurtulunmuştu. Mısır ve Sudan'daki gelişmeler yakından izlenmekle birlikte İngiltere'nin girişimleri sonuçsuz kalmıştır. Ancak Mısır'daki İngiliz mevcudiyetinin kalıcı olduğu zamanla ortaya çıkmıştır. Bir diğer muhtırada Abdülhamit'in İngilizlerin kötü niyetlerini ustaca ve 'kibarca' gizlediklerini düşündüğünü okuyoruz:

"... Ve bu babda ne kadar teşebbüsatda bulunacak olur isek gayet edibane [terbiyeli] ve nazikâne ve ihtiramkârane [saygılı] ecvibe [cevaplar] itasıyla işi geçiştirmeye çalışacaklar..."[25]

Cumhuriyet Türkiye'sine de savaşan taraflarca sürekli baskı yapılmasına karşın İnönü "hürriyet-i hareketini muhafaza" etmeye çabalamış

22 Y.E.E. 39/2465/121/122. s. 35-36.
23 Y.E.E. 39/84/7/84/124.
24 Y.E.E. 39/84/1/84/124.
25 Y.E.E. 39/2012/131/116.

ve başarılı olmuştur. 10 Haziran 1940'da İtalya'nın savaşa girmesiyle savaş Akdeniz'e inmiş oluyor ve antlaşma hükümleri gereğince Türkiye'nin İngiltere ve Fransa'nın yanında yerini alması bekleniyordu. Ancak Türkiye 'savaş dışı' halini koruduğunu İngiltere'ye resmen bildirdi. 14 Haziran'da İngiltere'nin Ankara Büyükelçisi Hugessen, İnönü'yü gördü ve Türkiye'nin bu tavrının Balkanlar'da çok kötü etkileri olacağını belirtti. Elçiye göre Türkiye'nin Almanya ve İtalya'ya savaş ilan etmesi Balkanlar'da çok olumlu bir 'moral etki' yapacaktı. İnönü Türkiye'nin bu tür müdahalede bulunmasının tam zıt etkisi olacağını söyledi:

"Türkiye'nin şimdi işe karışması ancak Balkan devletlerinin ondan uzaklaşmasına yol açar. Ama Türkiye konumunu muhafaza ederek gücünü toplamaya devam ederse işte o zaman o devletleri çevresinde toplayabilir."[26]

Fransa'nın Alman orduları tarafından işgal olunmakta olduğu günlerde Fransız Büyükelçisi Massigli ile Hugessen 11 Haziran 1940'ta Başbakan Saraçoğlu ile görüştüler ve onu Türkiye'den gelecek bir savaş ilanının Balkanlar'daki "moral yararlılığından" söz ettiler. Saraçoğlu buna cevaben Batı cephesinde bir Fransız zaferinin daha fazla "moral yararı" olacağını söyledi.[27]

Savaşan her iki taraf da Türkiye'ye zaman zaman toprak önermekten geri kalmadılar. 1941 yazında Alman ordularının Sovyetler Birliği topraklarında hızla ilerlediği günlerde Sovyetler'de Türk kökenli halkların yaşadığı yerlerden Türkiye'ye bağlı bir devlet oluşturulması önerildi. Türkiye'de özellikle Turancı çevreleri hedef alan bu öneri Hükümet katında fazla ilgi görmedi.[28]

Aynı bağlamda Mayıs 1942'de İngiliz Genelkurmayı Ankara'ya Kuzey Suriye'yi, Halep dahil olmak üzere işgal etmesini önerdi. Hatay konusunda Türkiye'nin tutumundan ilham alan İngiliz önerileri reddedildi.[29] İngiltere savaşın muhtelif aşamalarında Türkiye'ye On İki Adalar, İran sınırı ve Musul üzerine öneriler getirecek, fakat bunlar sonuçsuz kalacaktır.[30]

İnönü'nün baskıya karşı direnmede tutarlılığı 1943 Kahire Konferansında da görülmektedir. Kahire'ye Roosevelt ve Churchill tarafından davet olunan İnönü, bu daveti ancak toplantı eşitler arasında cereyan eden

26 FO 371/R6459/542/44.

27 FO 371/R6510/316/44; ve Selim Deringil: "The Preservation of Turkey's Neutrality".

28 Documents in German Foreign Policy (bundan sonra D.G.F.P.) D.XIII. No. 298. Savaşın sonunda ele geçen Alman diplomatik belgeleri Müttefiklerce İngilizceye çevrilmiş ve bu kolleksiyonu oluşturmuştur.

29 G. Warner, **Irak and Syria** 1941, s. 106.

30 FO 371/R4087/24/44. "Türkiye'nin Olası Toprak Talepleri" başlıklı rapor.

bir görüşme niteliğinde olacaksa kabul edeceğini Müttefik önderlerine belirtti. Kahire'ye gelmeden önce İnönü İngiliz elçisi Hugessen ile ilginç bir görüşme yapmıştır. İnönü, Hugesen'e, Meclis grubunda ve Mecliste yoğun baskı altında olduğu izlenimini vermiş ve kendisinin savaştan yana olduğu halde, bu baskının savaşın dışında kalınması yolunda uygulandığını Elçiye sezdirmiştir. Elçi İnönü ile bu görüşmesinden sonra Londra'ya şu telgrafı çekmiştir:

> *Kendisi (İnönü) Kahire'ye gelmekle büyük bir riski göze alıyor. Onun savaşa muhalif olan Meclisi bu noktaya kadar getirmiş olması dahi önemli bir gelişmedir...*

Hugessen ayrıca:

> *Birkaç önemli milletvekili ve gazete editörü Cumhurbaşkanı'nı düşürebilir...*[31]

Böylelikle İnönü İngilizlere fazla baskı yaparlarsa düşürüleceği izlenimini vermeyi başarmış ve böylelikle zaman kazanmıştı. "Millî Şef"in ülke çapındaki denetimi ve basına uygulanan sansür göz önüne alındığında, "bazı editörlerin" onu düşürebileceğini öne sürmesi ilginçtir.

Kahire Konferansı'nın oturumları esnasında da İnönü'nün başlıca çabası hareket özgürlüğünü korumak ve zaman kazanmak yolundaydı. Bu çaba oldukça basit görünen taktikler düzeyine dahi inebiliyordu. Örneğin Müttefiklerin müzakerecileri Türkiye'ye gönderdikleri askerî mühimmatın listesini ona gösterip neden Türkiye'nin hâlâ direttiğini sorduklarında, İnönü listedeki uçakların eski model olduğunu ve Türkiye'ye neden yeni model uçakların verilmediğini sorarak karşı çıkmıştır.[32]

e) Diplomasinin Devletin En Yüksek Katında Ele Alınması:

İnönü ve Abdülhamit için diplomasi her zaman ön plana çıkmıştır. Her ikisi de devletlerinin askerî gücünün sınırlılığı konusunda gerçekçiydi. Bu durumda diplomasinin ağırlığı artmakta ve diplomatik beceri büsbütün 'geçer akçe' olmaktaydı. Abdülhamit'in dış basını yakından izlediğini, Avrupa devletlerindeki gelişmelerden günü gününe haber aldığını ve bu

31 FO 371/R12707/55/44.

32 United States Foreign Relations. 1945 **Conferences of Cairo and Teheran,** s. 691. İnönü'nün Dışişleri kadrosunda "kilit adam" Numan Menemencioğlu'na göre Türkiyenin savaşa girmesi, kendi ifadesiyle: "Büyük devletlere bir savaş alanı olarak hizmet etmek"ten ibaret kalırdı. Alman Büyükelçisi Von Papen'e ise Menemencioğlu hissiyatını şu sözlerle dile getirmişti: "Biz egoistiz ve salt kendimiz için savaşırız." D.G.F.P;D. Vol. XII, no 231, s. 411.

amaçla Sarayda bir tür bilgi toplama merkezi kurulduğunu biliyorüz.[33] Dış politika ve diplomasi İnönü'nün de en çok üzerinde durduğu alandı. Tüm diplomatik yazışmalar ve telgraflar derhal İnönü'ye iletilir, Dışişlerinin üst düzey yetkilileriyle haftada 4-5 toplantı yapılırdı.[34]

Bu durumda iki devlet yapısında da dış politikada karar mekanizmasının devletin en üst düzeyinde Padişahın/Cumhurbaşkanının üzerinde odaklaştığı gözlemlenmektedir.

f) Dış Politikada Meşruiyet Kaygusu:

İnönü ile Abdülhamit diplomaside 'legalist' bir görüş benimsèmişler, yürürlükte olan uluslararası antlaşmaları ve "kadim hukuku" canlı tutma yoluna gitmişlerdir. Mayıs 1882'de İngiltere ve Fransa'nın Mısır'a donanma göndermeleri üzerine Osmanlı Devleti Mısır'daki hukuki statüsünü öne sürerek böyle bir şey yapılacaksa ona ancak Osman Devleti'nin hakkı olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca İngiltere ve Fransa'nın bu hareketlerinin meşru olmadığını da "Düvel-i Muazzama"nın diğerlerine duyurmuştur. Devlet özellikle Almanya'dan destek bekliyordu.[35] Batılı devletlere karşı uluslararası hukukun ve uluslararası kamuoyunun kullanıldığı yerde kendi tebasına karşı İslâmî hukuk ve Hilâfet kurumu kullanılıyordu. 1882 yılı başlarında Mısır'da direniş baş gösterdiği günlerde Abdülhamit "memur-u mahsus" Derviş Paşa'ya Mısır'da neşretmesi talimatıyla bir beyanname vermişti. Bu beyanname şu satırları içermektedir.

> *Ey Ahali-i Mısır! Emir-ül Müminin Halife-i ruî-zemin Efendimiz Hazretleri tarafından haiz olduğum memuriyet-i mahsusa muktezasınca [gereğince] beyan ve ilân ederim ki... Din ve Millet birdir. Şeriat-ı İslâmiye kavmiyyet ve cinsiyyet ihtilâfını bertaraf edüb yekdil ve müttehid-ül efkâr [fikir birliği içinde], cümlemiz merkez-i Hilâfete metbu (tâbi) olmak lâzımdır. Beyn-el Müslimin tefrik-iyeye [ayrılmalara] sebebiyet verilmemelidir.*[36]

Derviş Paşa'ya verilen talimat uyarınca Paşa, milliyetçilerin önderi 'Urabi Paşa'yı istifaya davet ederken şu gerekçeyi verecekti: "Urabi Paşa'yı çağırarak taraf-ı Şahaneden kendisine eğer Müslüman ise beyn-el-İslâm tefrika hudüsüne [ortaya çıkmasına] sebebiyet vermeyerek istifa eylemesi lâzım geleceğini..."[37]

33 Akarlı, **The Problems of External Pressures** s. 50-51.
34 Daringil, **Turkish Foreign Policy During the Second World War,** s. 60.
35 Y.E.E 39/84/1/84/124.
36 Y.E.E 39/2238/121/121.
37 Y.E.E 39/2465/121/122.

Benzer bir 'legalist' tavır Şubat 1943'te Dışişleri Bakanı Numan Menemencioğlu'nun Churchill ile Adana Konferansı sırasında Boğazlar konusunda yaptığı görüşmede gözlenir. Churchill'in Boğazlar'da İngiltere'ye üsler verilmesi önerisini geri çeviren Menemencioğlu, yasal dayanak olarak 1936 Montreux Anlaşmasını göstermiştir.[38] Gene Numan Menemencioğlu Kahire Konferansı müzakerelerinde İngiltere'nin askerî havaalanlarını inşa etmek için Türkiye'ye sivil kıyafetli İngiliz askerî mühendislerinin sokulmasına karşı çıkmış ve bunun Almanları kışkırtmaktan başka bir yararı olmadığını öne sürmüştür.[39]

4 — SONUÇ

Bu çalışmada gündeme getirilmek istenen husus, yapısal açıdan çok farklı iki devletin üzerindeki iç ve dış zorlamaların benzerlikleri durumunda yönetici elitlerin tepkilerinde önemli paralellikler görüldüğüdür.

Ancak bu sav öne sürülürken, bazı önemli noktaların da gözden ırak tutulmaması yerinde olacaktır. İnönü Türkiye'yi II. Dünya Savaşı'nda yıkıma uğramaktan kurtarmıştır. Abdülhamit'in dış politikası ise ancak kısmen amacına ulaşabilmiş, Devletin bütünlüğü büyük ölçüde korunmakla birlikte devletin en baş ihtiyacı olan 'soluk alma' ve 'kendini yenileme' olanakları sağlanamamıştır. Ayrıca İnönü'nün ve Abdülhamit'in başlarında bulundukları siyasi yapıların farklılıkları da teslim edilmelidir. Cumhuriyetin elindeki olanaklar Osmanlı Devleti'nin elindeki olanaklardan çok daha fazladır. Sınırlarını güvenceye almış, askerinin gücünü kanıtlamış bir Cumhuriyet'le topraklarının bir bölümünü daha dağılmaktan kurtarmaya çalışan Osmanlı elbette farklı yapılardır. Bu çalışmada **sonucun** başarılı veya başarısız olması değil **amaçlananın** benzerlikleri konu edilmiştir.

İnceleme dönemi olarak 19. yüzyıl başından günümüze kadar gelen süreci alırsak Osmanlı Devleti üzerindeki dış zorlamanın bir 'baskı' veya zaman zaman 'tehdit' şeklini aldığı açıktır. Bu 'baskı' veya 'tehdit' açıktan açığa topraklarına yönelik saldırı anlamına gelmesi de gerekmez. Özetle, Osmanlıyı ve Cumhuriyeti dünya ekonomik veya siyasal düzeninin egemen güçlerine bağımlı kılmayı amaçlamaktadır. Yani dışarıdan sürekli olarak bir 'dürtü' **(stimulus)** gelmektedir. Elbette bu 'dürtüye' karşı tepkiyi öncelikle iç bünyenin çelişkileri ve içinde yoğurulduğu koşul-

38 Numan Menemencioğlu, **Les Detroits vus de la Mediterranée.** (Akdeniz'den Boğazlara Bakış) Yayınlanmamış özel anılar, s. 272. Menemencioğlu tüm savaş boyunca tarafsızlığı en kesin şekliyle uygulamaya çabalamış ve bu tutum dönemin en yetenekli profesyonel diplomatına "Alman yanlısı" etiketinin haksız olarak yakıştırılmasına neden olmuştur.

39 **A.g.e.,** s. 284.

lar belirler. Ancak bu tepkilerin etkinliği son kertede gene uluslararası 'arena'nın kurallarına tâbidir. Bu çalışmada amaçlanan dış dürtü karşısında oluşan tepkilerin yapılarının irdelenmesidir. Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nin dış dürtü karşısında iki tür tepki geliştirmiş olduğu görülüyor: 'içerme' veya 'dışlama'. 'İçerme'nin Tanzimat devri devlet adamlarının başvurduğu yöntem olduğu söylenebilir. Âli Paşa'ya atfedilen Siyasi Vasiyetnamede görüldüğü gibi:

> *Bizim dövüşecek ordularımız mı vardı? Hayır, siyasi alanda, diplomatik notalarla mücadele verdik... Avrupa ile aramızda daha sağlam bağlar yaratmalıydık. Onun maddi çıkarları ile bizimkiler aynı olmalıydı. Ancak o zaman ülkenin bütünlüğü siyasi bir hayal olmaktan çıkıp, bir gerçek olacaktı... Ülkenin varlığının devamı ve savunulması ile Avrupa devletlerini doğrudan doğruya ve maddi yönden ilgilendirmemiz, devletin yenilenmesini ve zenginliklerinin gelişmesini bir zorunluluk olarak düşünecek ortaklara sahip olmak demekti...*[40]

Yani Osmanlı Devleti dış dürtüye tepkisini o dürtünün kaynaklandığı dünyayı kendi bünyesinde 'içererek' ve onunla bütünleşerek oluşturacaktı. 1878'den sonra ise iç koşullar değişmiş, savaşların sonucunda Balkanlar'ın çoğu elden gitmiş ve Osmanlı Devleti giderek daha 'İslâmî bir karaktere bürünmeye başlamıştır. Abdülhamit döneminin özgüllüğü de bundan kaynaklanmaktadır; "Abdülhamit döneminin başlıca özelliği işte budur: İslâmî birliği sağlama çabası... izlenen politikalar ve öncelikler açısından 1878 Osmanlı'nın kendi kendine bakışında temelden bir değişimi simgeler..."[41]

Dışarıdan gelen baskı ise Osmanlı toplumunun ve devletin iç bünyesinde önemli sarsıntılara yol açabilecek reformların gerçekleştirilmesi doğrultusundadır. Abdülhamit bu baskıya karşı ikinci yani 'dışlayıcı' yöntemi uygulamıştır. Gayrımüslim unsurunun hakları konusunda baskı yapan Batılılarla böylece karşı karşıya gelmiştir. Abdülhamit'in reformlar konusunda görüşü: Meclis-i Vükelâya yazdığı şu muhtıradan anlaşılabilmektedir: "Memalik-i Osmaniye'nin saadet ve selâmeti ile, millet-i İslâ-

40 Engin Deniz Akarlı, **Belgelerle Tanzimat** (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978), s. 20-21.

41 Stephen Duguid, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia," **Middle Eastern Studies,** cilt 9 (Mayıs, 1973), s. 139. Bu makalede 'merkeziyetçilik' veya 'despotik devlet' öğelerinin Abdülhamit devrine özgü olmadığını söyleyen Duguid, Abdülhamit'in reformlara karşı olmadığını ancak İslâm çoğunluğu yabancılaştırmayacak raddede sürdürülmelerini istediğine dikkat çekmektedir.

miyeyi ibka ve hıfz eder ve mülkümüzü zengin eyler ve ecnebiye müdafaa etmeğe kesb-i iktidar ettirir sûrette yapılması..."[42]

Cumhuriyette de 'dışlama' yaklaşımı hakim olmuştur. İsmet İnönü'nün 23 Ağustos 1923 tarihinde Osmanlı İmparatorluğu dış politikasıyla Cumhuriyet dış politikasının karşılaştırmasını yaptığı şu demeci ilginçtir:

> *Dış siyaset [Osmanlı İmparatorluğu'nun] ister dostluk, ister ittifak veya herhangi bir nam altında olursa olsun intihap ettikleri bir devlete karşı nihayetsiz bir teslimiyetle ifade olunabilir... Türkiye B.M. Meclisi ve onun hükümetiyle tecelli eden ve devam eden milli siyasetiyle taban tabana zıttır... Dış siyasette şiarımız evvela temas edeceğimiz herhangi bir devlete karşı kendi mevcudiyetimizi müdrik, tam ve müstakil ve menfaatimize tamamen sahip bir vaziyet almak suretinde telâkki ettik...*[43]

Bu sözlerde ilginç olan, 'red-i miras' içerikli bu demeçte dahi gayet açık biçimde Osmanlı deneyiminin ağırlığının sezilmesidir. İnönü'nün yukardaki demeci özellikle I. Dünya Savaşı öncesi günlerinin zaafını yaşamış olmasından kaynaklanmaktadır. Atatürk döneminin 'dışlayıcı' dış politikası buna tepki olarak gelişmiş, İnönü de büyük ölçüde bunun devamı olmuştur. Savaş sonrasında özellikle 1950'den sonra 'içerme' eğiliminin tekrar hakim olduğunu söyleyebiliriz.

Dış politikanın iç dengelerin bir yansıması olduğunu varsayarsak Osmanlı-Cumhuriyet sürecine de birçok alanda olduğu gibi dış politika alanında da süreklilik bağlamında bakmak ve bu süreklilik içinde 'parantezlerin' nerelerde açılması gerektiğine dikkatle eğilmek yararlı olacaktır. 'Dün'ü anlamak için tarihi güncel polemiklerden arındırmak kesinlikle gerekmektedir: "...Kişilerin veya akımların günahlarını veya sevaplarını kanıtlamaya çalışmayan... eleştirel tarih yöntemlerini kullanan araştırmalara... gerek vardır."[44]

42 Y.E.E. Kısım 1, Evrak 156/30, Zarf 156, Karton 3.
43 Aptülohat Akşin, **Ata(ürk'ün Dış Politika İlkeleri ve Diplomasisi** (İstanbul, 1966), s. 4-5.
44 Bernard Lewis, "The Ottoman Empire in the mid-Nineteenth century. A. Review" **Middle Eastern Studies,** cilt 1 (1965), s. 285.

Aspects of Continuity in Foreign Policy: Abdülhamit II and İsmet İnönü

Selim Deringil

Summary

In the historical writings of the Turkish Republic, the Ottoman-Republican connection has usually been approached in the context of a "clean break and fresh start" mentality. The articulation between the two social formations and aspects of continuity are only recently being given due attention. This short study aims to focus on this articulation through a comparative perspective. The focus will be foreign policy and the two periods being compared are the period of the reign of Abdülhamid II (1876-1908) and the period of the İnönü Presidency during the Second World War (1939-1945).

The thesis put forward is the following: In the domain of foreign policy formulation even in polities with considerably divergent characteristics, such as the Empire and the Republic, given similar internal and external conditions, it is possible to discern definite aspect of continuity rather than rupture.

The basic premise in both the Hamidian and İnönü periods is the commitment to peace and neutrality. Both leaders are essentially seeking to maintain the *status-quo* and hold on to what they have in hand. Both are totally realistic when it comes to assessing the degree of military and political power their respective polities can exercise in the sum-zero games of world Power politics. This power in both cases is extremely limited and the leadership elite in both polities has had to come to terms with the fact that the Ottoman Empire and the Turkish Republic are secondary powers. However the Empire's/Republic's geo-strategic location renders classical

strict neutrality impossible. The state straddling the Straits cannot simply declare itself neutral and become a passive spectator of world power politics. This involves the policy formulators in a decision making process which must be a synthesis of the folloming parameters.

Both the Ottoman state and the Turkish Republic must avoid all forms of adventurism and give utmost priority to self-determination in decision making.

External intervention must be reduced to a minimum and kept at that level if at all possible.

The Turkish/Ottoman polity must avoid all forms of international polarization. Power must be diluted among as many states as possible. Only in such a "multi-centred" power context can the Ottoman/Republican polity maintain its critical freedom of action.

Given the above parameters the question asked in this study is: can the Hamidian period and the period of İnönü's presidency during the Second World War be considered "parentheses" in the general flow of Ottoman/Republican foreign policy from 1789 to 1945? In other words are we confronted by these two cases with a *sui-generis* foreign policy or are they closer to the pre-1840 pattern? This question arises from the striking similarities in external conditions, polich reactions, diplomatic choices and power political tactics present in the two periods under study. The question is also begging to be asked by the equally striking contrast observed in examination of the periods immediately before and immediately after the periods of this study. (The Atatürkist foreign policy of the pre-İnönü period is essentially a formulation period of the general precepts İnönü followed). The first contrast in question is the contrast between the Tanzimat era's foreign policy and that of Abdülhamid II on the one hand, and the policy line followed by the Young Turks on the other. The second contrast is that between the Young Turk period and the Kemalist Republic on the hand and the post 1945 "new alignment" of Turkey on the other. In the periods of the Tanzimat, the Young Turks and post-1945 Turkey the emphasis is on a patron-client relationship with one major World Power. In the periods focused on in this study the emphasis is on maintaining the highest possible degree of freedom of action. This article attempts an examination of how this was done. Where possible, first hand archival materials from the British and Ottoman archives are employed to illustrate various points. The hope and ambition of the author is to recast our framework of questioning in the examination of Turkish political history in order to embrace a much wider perspective.

İttihat ve Terakki Döneminde Dış Dünya ve Uygulanan Dış Politika

*İlhan Tekeli**

1. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN PARÇALANMA SÜRECİ İÇİN BİR DÜŞÜNCE ÇERÇEVESİ

İttihat ve Terakki'nin gerek kendi oluşum nedenlerini, gerekse iktidara el koyduktan sonra uyguladığı politikaları kavrayabilmek için, yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nun iç dinamiklerini tanımak yeterli değildir. Aynı zamanda, 20. yüzyıl başında ulaşılan dünya dengesi ve dinamiklerinin niteliklerini de iyi tanımak gerekir. Bu nedenle ilerde yayınlayacağımız bir incelemede İttihat ve Terakki deneyinin içinde geliştiği dış siyaset koşulları ayrıntılı bir şekilde verilmeğe çalışılmaktadır.

Burada sözkonusu çalışmada Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ile ilişkilerinin nasıl bir model içinde ele alındığı gösterilmektedir. 20. yüzyıla ulaşıldığında, dünyada açıkça belirmiş kapitalist bir merkez oluşmuştu. Osmanlı İmparatorluğu da parçalanma sürecine girmiş bir çevre imparatorluğuydu.[1] Ama Osmanlı İmparatorluğu'nun bu dönemdeki dış ilişkileri basit bir merkez-çevre ilişkisi olarak kavranamaz. Çünkü daha karmaşık bir ilişki ağı sözkonusudur. Bu karmaşıklık iki nedenden kaynaklanmaktadır. Bunlardan **birincisi** kapitalist merkezin çok uluslu hale gelmesidir. Bu merkez içinde çıkarları birbirleriyle çelişen ulusların oluşturduğu ol-

* İlhan Tekeli, ODTÜ Mimarlık Fakültesi öğretim üyesi.

1 Şevket Pamuk, **Osmanlı Ekonomisi ve Dünya Kapitalizmi (1820-1913)** (Ankara 1984): Roger Owen, **Middle East in the World Economy 1800-1914** (London, 1981).

dukça oynak bir denge vardır.[2] Bu çatışma, çevre ülkelerine bazı hareket esneklikleri sağlamaktadır. **İkinci** neden, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçalanma süreci içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Parçalanma sonucu İmparatorluğun etrafında küçük ulusal devletler oluşmuştur. Aslında bunlar da, Osmanlı İmparatorluğu gibi birer çevre ülkedir. Osmanlı İmparatorluğu'yla olduğu kadar, kendi aralarında da çatışmaları vardır. Bu çatışmalar çoğu kez, kapitalist merkezdeki ülkelerin, bu ülkelere Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma süreci içinde verdiği işlevlerden kaynaklanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çevresindeki bu ülkelerle olan dış ilişkilerinin niteliği, merkezdeki Büyük Güç'lerle olan ilişkilerinden çok farklıdır. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu içinde, aralarında ulusalcılık akımlarının yayıldığı ve İmparatorluktan koparak yeni küçük birer çevre devlet oluşturmaya hazır 'milletler' vardır. Bu durum da Osmanlı İmparatorluğu için önemli bir dış politika sorunu yaratmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma sürecinde, bu gruplar, 'Büyük Güç'lerin güdümünde önemli işlevler üstlenmişlerdir. İmparatorluk içi 'milletler' üzerinde, İmparatorluk etrafında kurulmuş ulusal devletlerin izlediği kendi politikaları vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu konudaki politika esneklikleri ise, diğer iki gruba olandan daha fazladır.

Bu kısa analiz bizi, Osmanlı İmparatorluğu'nun dış ilişkilerini üç ayrı kademe içinde ele alma gerekliliğine götürüyor. **Önce** kapitalist sistemin merkezini oluşturan Büyük Güç'lerin birbirleriyle ve Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkileri incelenmeli, **daha sonra** İmparatorluk etrafındaki devletlere karşı Büyük Güç'lerin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun tutumu ortaya konmalı ve **son** olarak da Büyük Güç'lerin, İmparatorluk etrafındaki ulusların ve Osmanlı İmparatorluğu'nun 'milletler' konusundaki politikaları araştırılmalıdır. Bu üç kademede ele alış biçimi, dış ilişkiler arasındaki belirleyiciliklerin daha iyi kavranmasına yardımcı olacaktır.

Büyük Güç'ler, İmparatorluk etrafındaki ulusal devletler, İmparatorluk içindeki 'milletler' ve Osmanlı Devleti ayırımını yaptıktan sonra, bu dört öge arasındaki temel ilişkiler düzeninin niteliği ortaya konulabilir.

1870'lerden sonra dünya yeni emperyalizm çağına giriyordu. Bu çağda, değişen iki şey vardı. Bir yandan, İngiltere artık Avrupa ve dünyada tek güç olmaktan çıkmıştı. Emperyalizm olgusu, Büyük Güç'ler dengesi içinde sürdürülecekti. Öte yandan, kapitalizm tekelci üretim aşamasına gelmiş ve finans kapital olgusu ortaya çıkmıştı. Artık kapitalizm, sorunlarını uluslararası örgütlenmeler içinde çözümlemek zorundaydı. Sana-

2 Dönemin emperyalist güçleri arasındaki çatışma için bkz. J.A. Hobson, **Imperializm: A Study** (London, 1902); V.I. Lenin, **Imperialism, The Highest Stage of Capitalism** (New York, 1939).

yileşme yoluyla kapitalist merkez içinde yer alan ulusların her biri, gelişen sanayisi için yeni pazarlar ve hammadde kaynakları aramanın ötesinde, finans kapitalleri için merkezdekinden daha kârlı yatırım alanları bulmak zorundaydı. Ayrıca sanayileşme, bu ülkelerde önemli bir nüfus sorununu da beraberinde getiriyordu. Bir yandan gelişen sağlık koşullarının getirdiği hızlı bir nüfus artışı, öte yandan hızlanan şehirleşme, bu ülkeleri artan nüfus baskısını azaltmak için nüfus ihraç edebileceği yerler aramaya itiyordu.[3] 1870'lerin kapitalist merkezi, bu sorununun çözümünü, sömürgelerini genişletmekte buluyordu. 19. yüzyıl sonlarında o zamana kadar girilmemiş olan Avustralya ve Afrika da dahil olmak üzere dünya, tümüyle sömürgeci Büyük Güç'ler tarafından paylaşılmıştı. Yeni açılan bu sömürgeler, yeni pazar, hammadde kaynakları ve finans kapital için özellikle ulaşım sektöründe kârlı yatırım olanakları sağlarken, Avrupa'dan sömürgelere olan göçler de Avrupa'daki nüfus baskısını azaltıyordu. Böylece, sömürgeleri genişletme olanakları bulundukça, kapitalist merkez içindeki çatışmaları yumuşatmak olanağı bulunabiliyordu.

20. yüzyıla gelindiğinde, dünyanın paylaşılması olgusu sona ermiş, yeni sömürge bulma olanağı kalmamıştı. Ama sanayileşmiş ülkelerin üretim artışı ve sermaye birikimi devam ediyordu. Kapitalist birikim sorunlarını çözen sömürgelere yayılma olanağı kalmayınca, kapitalist merkez içindeki yarışma ve çelişkiler derinleşiyordu. Sanayileşen ve ulusal bütünleşmesini tamamlıyarak Büyük Güç'ler arasına daha geç girmiş olan Almanya, İtalya ve Japonya yeni pazar alanları edinme gereksinimini çok daha fazla hissediyorlardı. Dünyanın sömürgeler halinde paylaşılıp bitişi[4] Osmanlı İmparatorluğu, Çin ve İran gibi idari bağımsızlığını kısmen koruyarak yarı sömürge haline gelmiş ülkeler üstünde denetim kurulmasını, kapitalist merkezin temel sorunlarından biri haline getirmişti. Büyük Güç'-

3 Avrupa dışına göç edenlerin sayısı yılda bir milyonu aşıyordu. 1906 ile 1910 yılları arasında yıllık ortalama göçmen sayısı 1.380.000'di. Bu rekor sonradan hiç kırılamadı. Bu göçmenlerin büyük bir kısmını ABD çekiyordu. 1901-1910 yılları arasındaki göçmenlerin % 58'i Amerika'ya göç etmiştir. "Göç," **20. Yüzyıl Tarihi** (2 cilt, İstanbul, 1969), cilt 1, s. 299.

4 Pierre Renouvin çatışmanın bu dönemini şöyle anlatmaktadır: "Boş toprakların büyük devletlerce ele geçirilişinden bu yana, gerçek anlamıyla sömürge elde etme işi, Avrupalıların bu yayılışlarında daha az bir yer tutuyordu; fakat bütün çabalar, ekonomik nüfuz bölgeleri elde ederek, demiryolu ve maden işletmesi imtiyazı koparmaktı. İşte, büyük devletlerin ekonomik sömürüyü aralarında paylaştıkları Çin'de durum böyle oldu: Japon nüfuzunun Rus nüfuzu ile çatıştığı Mançurya'da ve Almanya'nın Bağdat demiryolu imtiyazını ele geçirerek üstünlüğü kazandığı Anadolu'da da aynı durum sözkonusuydu." Pierre Renouvin **Birinci Dünya Savaşı Tarihi**, çev Adnan Cemgil (İstanbul, 1969), s. 152.

lerden her biri kendi sömürgesi üstünde tam denetime sahip olduğundan, diğer ülkelerin bunlarla yarışması çok zordur. Oysa yarı-sömürgeler, tüm güçlerin yarışına açıktır. Sömürgelerin paylaşılmasından sonra yarışma alanı çok küçülmüş ve yarı-sömürgelerin alanına indirgenmiştir. Tabii ki bu indirgeme, yarışmanın yoğunluğunu da artırmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu, 20. yüzyıl başında bile çok geniş bir alana sahip oluşu, Avrupa'ya yakınlığı, dünya ticaret yolları üzerindeki stratejik konumu nedeniyle, üzerinde Büyük Güç'ler yarışmasının en yoğun sürdüğü yerdir. Osmanlı İmparatorluğu üzerinde yarışan Büyük Güç'ler İngiltere, Fransa, Almanya, Avusturya-Macaristan, Rusya, İtalya idi. Bunlara 19. yüzyıl sonunda ABD'de katılmaya başlamıştı.

Böyle yarışan güçler için, Osmanlı İmparatorluğu gibi büyük ve stratejik konuma sahip olan bir ülkenin bölüşülmesi, üzerinde kolayca anlaşmaya varılabilecek bir konu değildir. Bir yer Güç'lerden birinin eline geçince, diğerlerine tamamen kapanmış olmaktadır. Bu durumda, üzerinde en kolay anlaşılacak çözüm yolu Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü korumaktır. Aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun bölüşülmesinin güçlüğü, onun varlığını sürdüren temel etken olmaktadır. Böyle bir çözüm yolunun benimsenmesi, Büyük Güç'lerin Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki çıkarlarının korunması için uluslararası örgütlerin kurulmasını da gerektirmektedir. Nitekim Düyun-u Umumiye bu tür bir örgütlenmedir.[5] Benzer koşullardaki Çin'de de aynı tür bir örgüt kurulacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun korunması ilkesi, İmparatorluğu koruyucu niteliği çok yüksek bir ilke değildir. Aslında bölüşme kararını erteleyen bir ilkedir. Nitekim bir kez denge bozulup, Büyük Güç'lerden biri İmparatorluğun bir parçasını denetim altına alıp, diğerlerine uzlaşabilecekleri ödünler verebildi mi, İmparatorluk parçalanabilmekte, daha küçülmüş bir düzeyde yeni bir dengeye kavuşmaktadır.[6] 1856'dan 1877'ye kadar uygulanan Osmanlı İmparatorluğu'nun korunması ilkesi, 1877 Savaşında Tür-

5 Pierre Renouvin bu olguyu şöyle anlatıyor: "Mali bakımdan sermayelerin uluslararası hareketi bu dönemin karakteristik bir olayıdır. Londra piyasası bu alanda üstünlüğü elinde tutmaktaydı. Bu uluslararası bankalar şebekesi, ticaret muamelelerini kolaylaştırdığı gibi, ister büyük işletmelere, isterse hükümetlere, sermaye bulma bakımından bir 'haber alma ve uygulama' rolü de oynuyordu; bu şebeke, hazır sermayeleri 'yeni memleket'lere doğru aktarıyordu. Gerçekten de, bu memleketlerin değerlendirilmesi işinin finansmanını birçok Avrupa memleketlerinden alınan sermayelerin katkısını gerektiren uluslararası bir muameleydi. O halde, dünyanın bir bölgesinde ortaklaşa bir politika gütmek üzere birleşmiyorlar mıydı? Akıl edip, bunu, Osmanlı İmparatorluğu ve Çin'de uyguladılar." **A.g.e.,** s. 137.

6 Ferdinand Schevill, **History of the Balkan Peninsula** (New York, 1966), s. 439. Bu kitap ilk kez 1922 yılında yayınlanmıştır.

kiye nin Rusya'ya yenilmesinden sonra, 1878-1882 arasında tamamen geçerliliğini kaybetmiş, daha sonra yeni denge içinde tekrar kurulmuştur. 1878 Berlin Anlaşması, 1881'de Fransa'nın Tunus'u işgali ve 1882'de İngiltere'nin, milliyetçi hareketleri bastırma bahanesiyle Mısır'a el koyması yeni dengeye ulaşmada atılan adımlardır.

Bir kez denge bozulduktan sonra, yeni dengelerin kurulmasında, İmparatorluk çevresinde oluşan küçük ulusal devletlere önemli görevler düşmektedir. Osmanlı İmparatorluğu ile doğrudan sınırı bulunan Büyük Güç'ler İmparatorlukla bu doğrudan sınırlarını korudukça, yeni bir denge bozulmasıyla yeni paylar elde edeceklerdir. Oysa, bu sınır bölgesindeki ulusalcılık akımlarına dayanarak oluşturulacak devletler, bu güçlerin yayılmasını engelleyen birer tampon oluşturmaktadırlar. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun etrafında oluşturulan bu devletler topluluğunun her biri, bir başka güç tarafından korunmaktadır. Ayrıca bunların kendi aralarında da çelişkiler vardır. Bu çelişki, hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Büyük Güç'ler tarafından sürdürülmeğe çalışılmaktadır. Çelişkinin sürdürülmesi, hem kurulan dengenin hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünün korunması için gereklidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma süreci devam ettiği için, Büyük Güç'lerin her biri, hem gelecekteki parçalanmada payını belirlemek, hem de varolan ilişkiler içinde sömürüsünü sürdürmek için İmparatorluk içinde etki alanları örgütlemeye çalışmaktadır. Bir kez bir etki alanı oluşturdu mu, bu etki alanına diğer Büyük Güç'lerin saygılı olması istenmektedir. Bir etki alanının oluşturulması, uzun zaman alan ve çok yönlü bir girişimdir. Büyük Güç'ler, İmparatorluk içindeki etnik ve dinsel bölünmelerden yararlanarak bu gruplardan biri ile iyi ilişkiler kurmakta ve onun koruyucusu haline gelmektedir. Bu oluşum, kilise ve misyonerlik gibi kurumlar ve ilgilenilen alanda kurulan okullar, sağlık ve gençlik kuruluşları aracılığıyla bir kültürel bağımlılık haline getirilmeye çalışılmaktadır. Bu kültürel etkinin yoğunluğuna paralel olarak, denetleyici olmak isteyen Büyük Güç'ün dilinde gazeteler çıkarılmakta, yayın yapılmaktadır. Bu kültürel etki, esas amaç olan ekonomik denetimin kolaylaştırılması için gerekli ortamı yaratmaktadır. Bu ortam için ekonomik etki, alınan bir liman imtiyazı ve onun **hinterlandı**'nı bir ağ biçiminde saran demiryolu etrafında kurulmaktadır. 19. yüzyıl sonunda ulaşılan teknolojik düzey, adeta alt yapı emperyalizmi[7] diye adlandırılacak bir tür yaratmıştır. Bu emperyalizm türü, finans kapitalin doğuşunun bir sonucudur. Altyapıda denetimi kuran Büyük Güç, bunun çevresindeki madenleri işlet-

7 R.A. Webster, **Industrial Imperialism in Italy 1908-1915** (Berkeley, 1975), s. 192.

mektedir. Bölgenin en büyük şehri haline gelen liman şehrinde antrepolar, tarımsal hammaddeleri birinci derecede değerlendiren sanayi ve bu kentin alt yapı hizmetlerini sağlayacak şirketler kurmaktadır. Etki altında tutulan bölgede hammaddenin toplanması ve denetleyen ülkeden gelen ithal malların satılabilmesi için bir yabancı banka sisteminin oluşturulması gerekmektedir.[8] Eğer Büyük Güç'ler olanak bulabilirlerse, kendi ülkelerinde emilemeyen nüfusu, etki alanındaki yarı sömürge ülkeye yerleştirmek isteyeceklerdir. Bu kolonizasyon, bir yandan bu yörenin yarı sömürge aşamasından sömürge aşamasına geçmesini kolaylaştıracak, öte yandan yerel etnik ve dinî grupların aracılığına gereksinmeleri azalacaktır. Osmanlı İmparatorluğu, pekçok konuda emperyalist denetimi kabul etmesine rağmen, yabancı nüfusun kolonizasyonuna her zaman karşı çıkmıştır.[9]

Büyük Güç'lerin bir bölgede denetimlerini kurarken dayandıkları 'milletler'de, bu ilişkiden yararlanmaya ve kendi çıkarlarını en üst düzeye çıkarmaya çalışacaklardır. Belirli bir bölgede Büyük Güç'lerden birinin etkisi azalıp, diğerinin etkisinin artmaya başlaması halinde, kendisini hemen yeni duruma uyduracak şekilde örgütleyecektir. Örneğin Bağdat demiryolu döşendikçe, Anadolu'daki Rum okulları programlarına Almanca dersleri koyacaklardır.[10] Böylece Büyük Güç'lerin etki alanı oluşturma çabaları, yerel uyum dolayısıyla hızlanacaktır.

Büyük Güç'lerin gerek imparatorluk içindeki etki alanlarını örgüleyebilmek ve gerekse İmparatorluğun etrafında oluşan küçük uluslar üstünde denetimlerini kurabilmek için kullandıkları bir başka araç da pan-Slavizm, pan-Germanizm gibi ideolojiler yaymaktır.

Bu tür yarı-sömürge ilişkileri içine girmiş olan Osmanlı İmparatorluğu da, varlığını koruma sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu her ne kadar dış ilişkilerin biçimini belirleyecek güce ve bağımsızlığa sahip değilse de, tamamen pasif de değildir. Varlığını koruyucu önlemler almak durumundadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığı, Bü-

8 Bu konuda bir örnek olarak bakınız; Mübeccel Kıray, **Örgütleşemeyen Kent** (Ankara, 1972).

9 Osmanlı İmparatorluğu'nun seyrek nüfuslu geniş toprakları Avrupa'daki bu nüfus baskısını azaltmakta önemli bir olanak gibi görülmektedir. Bu nedenle bu dönemde Türkiye'de yapılan tekliflerde kolonizasyon projeleri ve çabaları önemli yer tutmaktadır. Bunun için bkz. Tevfik Çavdar, **Osmanlıların Yarı-Sömürge Oluşu** (İstanbul, 1970). s. 44-48. II. Abdülhamid bu çabalara devamlı olarak karşı çıkmıştır. Bkz. Faik Kurtoğlu, "Türkiye'de Ziraat Makineciliğinin Tarihçesi", **Zıraat Gazetesi,** Ağustos 1934, s. 237.

10 Hugo Grothe, **Die Asiatische Turkei Und die Deutschen Interessen.** Gebauer-Schwetcshke Druckerei Und Verlagmbtt. 1913.

yük Güç'lerin İmparatorluk üzerindeki çıkarlarının uzlaşamamasından kaynaklanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu yöneticilerinin bu dönemde varlıklarını korumak için uyguladıkları temel taktik, bu çıkarların çelişkisini sürdürmek ve kışkırtmaktır. İmparatorluk, bu çıkar çelişkisini iki düzeyde sürdürmek zorundadır. Bu düzeylerden birincisi Büyük Güç'lerle, ikincisi ise İmparatorluk etrafındaki uluslarladır. Osmanlıların Büyük Güç'ler arasındaki çatışmaya olan etkisi, İmparatorluk etrafındaki uluslar arasındaki çelişkilere olan etkisinden daha azdır.

Bu çelişkilerin uzlaşması halinde, İmparatorluk varlığını kaybedecekti. İmparatorluğun yöneticilerinin böyle bir duruma razı olması sözkonusu değildi. Yöneticiler, Batı'da oluşan merkezî devlet modellerinin de etkisinde kalarak merkezî denetimi artıracak kurumsal ve alt-yapısal düzenlemelere gidiyorlar, bu yolla İmparatorluğun bütünlüğünü artırmaya ve parçalanma eğilimlerini azaltmaya çalışıyorlardı. İşte bu noktada, çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır. İmparatorluğun bütünlüğü ilkesini benimsemiş görünen Büyük Güç'ler, kendilerinin uyguladığı devlet modelini uygulamak isteyen Osmanlıların bu çözümüne karşı çıkmaktadır. Bu çelişki, onların Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünden anladıkları şeyin geçici bir süre için bütünlük olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun kalıcı bir çözüm oluşunu istememektedirler. Bu nedenle, Osmanlı yöneticileri Batılılaşmayı merkezileşme olarak alırken, onlara önerilen Batılılaşma, İmparatorluk içinde etnik ve dinî grupların bağımsızlığını artıracak parçalanma eğilimini sürekli olarak canlı tutacak haklar vermektir. Böylece İmparatorlukta yapılan ıslâhatlarla, bir yandan İmparatorluğun merkezileştirilmesi güçlendirilmeye çalışılıyor, öte yandan Büyük Güç'lerin etkisiyle değişik gruplara verilen haklar, bu gruplar içinde ayrılıkçı 'milliyetçilik' akımlarının yayılmasına neden oluyor ve İmparatorluğun bütünlüğünü azaltıyordu. İmparatorluk bu çelişkiden bir türlü kurtulamıyordu.[11]

Bu durumda Osmanlı İmparatorluğu kendi içindeki 'milletler' karşısında iç çelişkilerini yapısallaştırmak politikasını uyguluyordu. Örneğin II. Abdülhamid'in, Doğudaki Ermeni hareketleri karşısında, Kürt aşiretlerine dayandırdığı Hamidiye alaylarından yararlanması gibi. Bu 'milletler'arası yarışmaların sürdürülmesi kadar kendi bütünlüğünü sağlayacak yeni ideolojiler de oluşturuyordu: örneğin, İslâmcılık gibi. Hattâ bu iç bütünlük

11 Tanzimatın verdiği "müsaadeler" gerçekte, İmparatorluğun parçalanmasına kadar gidecek bir iç krizin tohumlarını atıyordu. İmparatorluğun Müslüman ve Hıristiyan unsurları ayrı ayrı hürriyet, yani bağımsızlık istiyorlardı. İttihat ve Terakki'nin ve Ahmet Rıza grubunun Prens Sabahattin'in "Adem-i merkeziyetçiliğine" karşı çıkmalarının temelinde bu tecrübe yatıyordu. Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi** (2 cilt, Konya: Selçuk Yayınları, 1966), s. 63.

ideolojisini, Büyük Güç'ler arası yarışmada yararlanılabilecek bir öge haline getirmek için Pan-İslâmik hale dönüştürüyordu.

Bu karşılıklı ilişkiler düzeni içinde İmparatorluğun varlığını koruyabilmesi, temelde en üst düzeyde Büyük Güç'ler arasındaki daha alt düzeyde ise İmparatorluk çevresindeki çelişkileri korumasına bağlı olmaktadır. Bu kademelerden birinde çatışmanın çözümlenmesi ya da ortadan kalkması, Osmanlı İmparatorluğu'nun önemli toprak kayıplarına neden olmaktadır.[12] İkinci düzeyde uzlaşmanın sağlanması örneğin Balkan Savaşı sonundaki kayıplara, birinci düzeydeki çatışmanın kalkması ise Birinci Dünya Savaşı sonrası kayıplarına neden olacaktır. Bu kayıplar sonunda İmparatorluğun geriye kalan bölümleri sadece küçülmüş olmakla kalmayacak, aynı zamanda toplumsal yapıda çok önemli tepkiler doğacak ve yapısal dönüşümler ortaya çıkacaktır. Bu nedenle, İmparatorluğun parçalanma süreci, örgütsel canlılığı olmayan bir bütünün ufalanıp yok olması süreci olarak düşünülmemeli, aksine her kopuşun kalan kesim üzerinde yarattığı dönüşümlerle birlikte kavranmalıdır.

Aşağıdaki bölümlerde 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında parçalanma süreci içindeki yarı sömürgeleşmiş bir İmparatorluğun dış ilişkilerini kavramsallaştırmakta kullanacağımız model çerçevesinde İttihat ve Terakki döneminin dış politikasını inceleyeceğiz.

2. İTTİHAT TERAKKİ VE II. ABDÜLHAMİD DÖNEMLERİ DIŞ POLİTİKALARININ BİR KARŞILAŞTIRILMASI

Genel güç dengeleri oldukça ayrıntılı bir biçimde belirlendiği bu çerçeve içinde İttihat ve Terakki'nin dış politikasının genel bir değerlendirmesini yaparsak, II. Abdülhamid dönemine göre önemli farklılıklar görünür. Kuşkusuz çevrede parçalanmakta olan bir İmparatorluk olması dolayısıyla, kullanabileceği dış politika araçları sınırlıdır. Üstelik bu sınırlılık, II. Abdülhamid ve İttihat ve Terakki döneminin dış politikalarında benzerlikler doğurmaktadır. Bu benzerliklerin yanısıra önemli ayrılıklar da vardır

12 Abdülhamid hatıratında Balkan harbini eleştirirken, kendisinin Balkan dengesi politikasını şöyle anlatmaktadır: "Saltanatının son devirlerinde bir Balkan İttihadı vücûda getirmeyi emel edinmiştim. Paris sefiri Münir Paşa bu hususta hafi, alemi çalışıyordu. Balkan devletleri iki tehlike karşısında idiler: Rusya, Avusturya... Başlayan müzakerat semeresini vereceği zaman, Temmuz inkılabı tehaddüs etti... Benden sonra, anasır-ı dahiliyeyi telife çalıştılar (Osmanlıcılık). Ve bu itilafı temin etmeden; dünyaya meydan okudular. İşte benim o kadar arzu ettiğim ve çalıştığım ittifak hiç istemediğim bir şekilde, yani aleyhimize vaki oldu. Ve günün birinde dört Balkan devleti birden üzerimize atıldılar." **İkinci Abdülhamid'in Hatıra Defteri** (İstanbul, 1960), s. 129.

Ayrılıkların bir kısmı emperyalist güçlerin Yakın Doğu üzerindeki çıkar çatışmalarının iki dönem arasında nitelik değiştirmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer ayrıcalıklar ise, İmparatorluğun nüfus kompozisyonundaki değişmelerden ve her iki iktidarın farklı sınıfsal destekler aramasından kaynaklanmaktadır.

II. Abdülhamid de İmparatorlukta merkezî denetimi artırarak, İmparatorluğun bütünlüğünü korumaya çalışmıştır. Ama bu bütünlüğü korurken, mümkün olduğu kadar dışa karşı kapanan, pasif ve duragan bir denge kurmaya çalışmıştır. 1877 sonrasında Yakın Doğu'da ortaya çıkan emperyalist güçler arası yarışma vakumunda, büyük ölçüde Almanya'ya dayanarak, bu dengeyi kurmak ve sürdürmek olanağı bulmuştur. Oysa İttihat ve Terakki'nin iktidarda olduğu dönemde, Yakın Doğu üzerinde emperyalist yarışma yoğundur. Böyle çok türbulanslı bir çevrede, duragan bir denge arama ve uygulama olanağı yoktur. Bu nedenle İttihatçılar çok daha dışa açık ve aktif bir tutum içinde, dinamik bir denge aramışlardır.

II. Abdülhamid döneminde uygulanan dış politikada II. Wilhelm Almanya'sına Bağdat demiryolu gibi imtiyazlar verilmesine karşın, önemli bazı anti-emperyalist tutum ve ögeler bulunmaktadır. Bir yandan Büyük Güç'lerle kurulan ilişki biçimlerine, öte yandan 'ıslahat' çerçevesi içindeki Batılılaşma hareketleri paralelinde geliştiği görülen ayrılıkçı ulusal bağımsızlık hareketlerine tepki olarak oluşan II. Abdülhamid'in politikası, anti-emperyalist tutumunu 'dinle' temellendiriyordu. Anti-emperyalist tutumların Osmanlı İmparatorluğu'nda önceleri milliyetçilik hareketinin değil de, dinsel bir akımın içinde ortaya çıkmasının değişik nedenleri vardı. Önce, Osmanlı İmparatorluğunun çok uluslu yapısı, uluslararası bir bağa dayanarak İmparatorluğun bütünlüğünü korumayı gerektiriyordu. Bu da 'din' bağı üzerine kuruluyordu. Sultanın aynı zamanda halife olması bu konuda önemli bir çıkış noktası oluşturuyordu. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu içinde gelişmiş olan milliyetçilik akımlarının içinde, kiliselerin önemli işlevleri olması ve Batı'nın Büyük Güç'lerinin emperyalist faaliyetlerini örgütlemede 'misyonerlik' gibi dinî kurumlardan yararlanması,[13] oluşan tepkinin de 'din' temeline dayanmasının başlıca nedeniydi. Unutulmaması gereken bir başka özellik, II. Abdülhamid'in Batılılaşmaya karşı oluşudur. Bu karşı çıkış içinde, İmparatorluğun bütünlüğünü korumaya çalışmak, anti-emperyalist girişimleri dinî ideoloji içinde formüle etmeyi gerektirmektedir.

Abdülhamid 'İslâmcılık' hareketinin hiç olmazsa Arap ülkelerinde mil-

13 Bu konuda bkz. Mustafa Hakdi ve Ömer Ferruh, **İslâm Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm,** çev Osman Şekerci (İstanbul, 1968).

liyetçilik akımlarının yayılmasını engelleyeceğini düşünüyordu. Bu konuda oldukça sınırlı kalan propaganda, faaliyeti ötesindeki girişimi 1900 yılında yapılmaya başlanan Hicaz demiryoludur. İmparatorluktaki tüm demiryollarının yabancı kumpanyalar tarafından yapılmasına karşın, Hicaz demiryolu tamamiyle bir Osmanlı girişimi olarak halkın katkısıyla ve Osmanlı teknisyeninin bilgisiyle yapılmış ve işletilmiştir. Hicaz demiryolu ile II. Abdülhamid hem Müslüman Arap illerindeki saygınlığını artırmak istiyor, hem de Hicaz demiryolunu Bağdat demiryoluna bağlayarak, İmparatorluğun en uzak illerine kadar kolayca asker gönderip, denetimini artırmayı amaçlıyordu.[14]

II. Abdülhamid'in Almanya'ya Bağdat demiryolu imtiyazı vermesine de bu açıdan bakmakta yarar vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezî denetimi kurmayı sağlayacak, ülkeyi, boydan boya geçen bir demiryolu Osmanlılarca da planlanmıştır. Almanya'nın amacı ile II. Abdülhamid'in amacı bu noktada çakışmaktadır. Ayrıca, Almanya'nın, İngiltere'nin olduğu gibi 'Müslüman' sömürgeleri yoktur. Dolayısıyla, Abdülhamid'in pan-İslâmist politikasından rahatsız olmaktadır. Tam tersine İngilizleri kaygılandıran böyle bir politika Almanya'nın çıkarlarına uygun düşmektedir.

Mısır'ı işgal eden ve Arap illerinde faaliyet gösteren ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en yoğun yabancı sermaye grubu olan İngiltere'ye karşı, çıkarları çakışan Almanya ile işbirliğine giderek, bir denge kurmak II. Abdülhamid'in temel seçeneği olmuştu. Ama Almanya ile olan ilişkilerinde de özellikle bazı konularda çok dikkatli davranmıştır. Bağdat demiryoluna ilişkin pekçok öneriyi kabul etmesine karşın, hattın çevresine kolonizatör Alman çiftçilerinin yerleştirilmesine karşı çıkmıştır.

II. Abdülhamid'in 'İslâmcılık' politikasının bir 'pan-İslâmist' yönü olduğu açıktır. Çünkü bu amaçla, Mısır, Java, İran, Türkistan, Çin, Hindis-

14 Bağdat demiryolunun 1900-1908 yılları arasında inşa edilen Şam-Medine ve Şam-Hayfa kısımlarının toplam uzunluğu 1585 km'dir. Bu konuda bkz. Mehmet Emin Bozarslan, "Hicaz Hamidiye Demiryolu İnşaatı", **20. Yüzyıl Tarihi** (2 cilt, İstanbul 1969), cilt 1, s. 131.
Bu konu ile ilgili olarak bkz. Jocep M. Landau, **The Hefaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda** (Detroit, 1971). [Landau kitaba yazdığı önsözde demiryolunu, daha çok -kitabında kullandığı başlık gibi- Osmanlıların Arap ülkelerindeki bir propagandası olarak ele alırken, kitabın esas dayanağı olan ve 1900'lerde Muhammed Arif tarafından yazılmış olan broşür (kitapçık), bu projenin muhtemel ekonomik faydaları üzerinde durmaktadır]. Nitekim, bu demiryolu, Bağdat demiryolundan çok daha ucuza maloldüğü halde, km başına 1911 ve 1913 yıllarında ondan daha çok gelir elde edilmiştir. Bkz. Vedat Eldem, **Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik** (Ankara, 1969), s. 163.

tan ve Afrika'da propaganda[15] yaptırmıştır. Ama bu propaganda hiçbir zaman yoğun ve örgütlü bir eylem boyutu kazanamamıştır. Belki de bu etkin olmayan faaliyetlerin amacını, içteki 'İslâmcılık' politikasının Araplar üzerindeki etkisini artırmanın bir yolu olarak yorumlamak gerekir. Kuşkusuz II. Abdülhamid, Büyük Güç'lerden birinin doğrudan müdahalesine fırsat vermek istememektedir. Nitekim aynı kaygılarla ülke üzerindeki emperyalist baskıları azaltmak için, dış borçları ödemeye özen göstermektedir.[16] Dış politikasının temel yönelimi dışa mümkün olduğu kadar kapanan, duragan bir dengeyi sağlamak ve bu dengenin sürmesinden yararlanarak, kendisinin merkezî denetimini artırmaya çalışmak ve bu yolla İmparatorluğun bütünlüğünü korumak olmuştur.

İttihatçılar çok daha aktiftirler[17] ve dinamik bir denge kurmayı amaç-

15 II. Abdülhamid, Cemalettin Afganî'nin öğrencisi olan reformist Mısır müftüsü Muhammed Abduh'u Cemalettin Afganî kanalıyla kullanmıştır. Böylece İngiliz işgalindeki Mısır'da Panislâmizmi yayarak hem Arap milliyetçiliğine hem de İngiliz emperyalizmine karşı Osmanlı kontrolünü arttırmak istiyordu. P.K. Hitti, **Lebanin in History**, 3. baskı (New York, 1967), s. 479.

16 Abdülhamid'in, tahttan indirildikten sonra Binbaşı Debrell Zünnün'e, İmparatorluk içinde yapmak istediği iktisadi girişimleri önleyen ana faktörü şöyle açıkladığı, kaydedilmektedir: "...en korktuğum şey, yabancı sermayenin, mevcut kapitülasyonları, daha tahammül edilmez hale sokması ihtimali idi. Esasen düşmanlarımızın mali tazyiki altındayız. Borçlarımız pek fazladır. Yabancı sermaye memleketi bu suretle daha müşkül bir vaziyete sokacaktır. Bir müstemleke haline gelmekten korktum...". Hüsamettin Ertürk (anlatan) ve Samih Nafiz Tansu (derleyen), **İki Devrin Perde Arkası** (İstanbul, 1969), s. 43.
Abdülhamid'in ödediği Duyun-u Umumiye borçlarını hatıratında şöyle anlatmaktadır: "Makam-ı hükümdariye geldiğim zaman, üç yüz milyon liraya takanup etmiş olan Duyun-u Umumiyemizi... otuz milyona indirmeğe muvaffak olmuştum... İttihatçılar ise, benim bıraktığım otuz milyon borcu bugüne kadar (1917) dört yüz milyona çıkardılar. Yani, on üç misline. Demek ki, haleflerim... yalnız mikdar-ı duyunu tezyid hususunda ibzal-i faaliyet ve ihraz-ı muvaffakiyet etmiştir". **Abdülhamid'in Hatıra Defteri** (İstanbul, Selek Yayınevi, 1960), s. 108. II. Abdülhamid 1886'dan 1896'ya kadar olan 10 yılda 9 istikraz yapmıştır. 1896'dan 1909'a kadar geçen sürede ise 2 istikraz yapmıştır. Abdülhamid'in borç ödeyerek emperyalist baskıyı azaltmağa çalıştığı dönem 1896-1909 dönemidir. İşin ilginç yönü "Genç Türk" hareketi de Avrupa'da bu dönemde örgütlenme imkanı bulmuştur.

17 1908 devriminden sonra Bağdat demiryolu etrafında yapılan anlaşmaların sayısı, büyük devletlerin çıkarlarını uzlaştırmakta İttihatçıların ne kadar aktif olduklarının bir kanıtıdır.
- 21 Mart 1911 Osmanlı Hükûmeti ve Bağdat Demiryolu Şirketi Anlaşması.
- 19 Ağustos 1911 Rus-Alman Anlaşması.
- 12 Ağustos 1913 İngiliz-Türk Anlaşması.
- 15 Şubat 1914 Osmanlı Bankası ve Deutsche Bank Anlaşması.
- 12 Ağustos 1913 İngiliz-Türk Anlaşması.
- Temmuz 1914 Bağdat Demiryolu Şirketiyle Osmanlı Hükûmeti Anlaşması.

Tevfik Çavdar, **Osmanlıların Yarı-Sömürge Oluşu**, s. 137.

lamaktadırlar. Bir yandan İmparatorluğun bütünlüğünü korumak için Büyük Güç'ler arası yarışmayı sürdürürken bir yandan da hızlı bir ekonomik gelişme sağlamayı istemektedirler.[18] Diğer yandan İttihatçılar liberal bir ekonomi politika uygulamaktadırlar. Yabancı sermayeye karşı değildirler. Öyle ise, ekonomik gelişmeyi sağlamak için olabildiği kadar yabancı sermaye gelebilmelidir.[19] Yalnız bu sermaye gelirken, kapitülasyoner haklar elde etmemelidir. İttihatçılar eğer ülkenin olanakları tüm ülkelerin yabancı sermayesine birden açılırsa, yatırım yapma hakları böyle bir yarışma içinde yabancı yatırımcılara verilirse, böyle kapitüler haklar elde edemeyeceklerini, dolayısıyla İmparatorluğun çıkarının en iyi biçimde korunacağını kabul etmektedirler.[20] Kuşkusuz bu varsayımlar Büyük Güç'lerin kendi aralarındaki işbirliği olasılıklarını küçümsemektedir ve çok iyimser varsayımlardır. Ama bu tür bir yaklaşım, İttihatçıların bir tek Büyük Güç'ün etkisi altına girmemesini ve Büyük Güç'ler arasındaki çıkar çatışmalarının çözümlenmesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun da devrede kalarak aktif rol almasını gerektirmektedir.

Nitekim iktidara yeni geçtiklerinde II. Abdülhamid'in yakın destekçisi olan Almanya'ya karşı olan tutumları, kısa bir süre sonra değişmiş ve olumlu tepki aldıkları bütün Büyük Güç'lerle ilişki kurmaya çalışmışlardır. İttihot ve Terakki kabinelerinde bu Büyük Güç'lere yakınlıkları ile tanınan kişilere dengeli bir şekilde yer verilmeye çalışılmıştır. Yönetimin ve ordunun ıslahı konusunda yapılan çalışmalarda da bu denge korunmuş, kara ordusu Alman subaylarınca düzenlenirken, donanma İngilizler, jandarma ise Fransızlarca yeniden düzenlenmiştir.[21]

İlişkilerini her an Büyük Güç'lerin tümüne açık tutmakla yetinmeyen İttihatçılar, Büyük Güç'ler arası çatışmalar çözümlenemediğinden, çatışan her iki tarafın da yapamadığı yatırımları İmparatorluğa çekebilmek için,

18 Nitekim 1908-1918 döneminde Türkiye'de şirketleşme hareketinde hızlı bir gelişme olmuştur. 1863'ten 1908'e kadarki 45 yılda yalnız 6 Anonim Şirket kurulduğu halde, 1909'dan 1914'e kadar 37, 1914'den 1918'e kadar 55 şirket kurulmuştur. 1908-1918 arasında şirket sermayeleri 13 kat artmış, bu dönemde yerli sermaye hissesi % 3'ten % 38'e çıkmıştır.

19 İttihatçılar yabancı sermayenin gelmesini sağlamak için alt-yapı yatırımlarından teşvik edici bir araç olarak yararlanmak istemektedirler. İttihat ve Terakki'nin 1908 seçimleri öncesindeki programlarında 4000 km'lik demiryolu ağı kurma projeleri vardır. Bu demiryollarının maden kaynakları zengin olan bölgelere yönelmesini, böylece yabancı sermayenin bu bölgelere giderek maden kaynaklarını işletmesini istemektedirler.

20 Ulrich Trumpener, **Germany and the Ottoman Empire 1914-1918** (Princeton, New Jersey, 1968), s. 338.

21 Liman Von Sanders, **Türkiye'de 5 Yıl** (Ankara, 1968), s. 27-28.

bu çatışmaların çözümünde etkili olmaya çalışmışlardır. Bunun en iyi örnekleri 1913 ve 1914 yıllarında Büyük Güç'lerin kendi aralarında ve Osmanlı İmparatorluğu ile yaptıkları anlaşmalarda görülmektedir. Kuşkusuz bu çatışmaların çözümünde Osmanlı İmparatorluğu'nun rolünü abartmamak gerekir. Temel denge Büyük Güç'ler arasında kurulmaktadır. Ama bu anlaşmalarda Osmanlı İmparatorluğu tam olarak sessiz kalmamış anlaşmaların şekillenmesinde etkili olmaya çalışmıştır.

Bu konuda en ilginç örnekler Türk-İngiliz ve Türk-Fransız anlaşmalarıdır. 1911 yılında daha çok Basra Körfezi çevresi ve Mezopotamya'daki İngiliz çıkarları etrafında süren Türk-İngiliz görüşmeleri kesintilerden sonra 1913 yılında hızla gelişerek, 7 Şubat 1914'te onaylanmıştır.[22] Daha önceleri görüşmelere gözlemci olarak katılan Almanya, bu gelişmenin baskısı altında verdiği ödünleri artırarak İngiltere ile Haziran ayında anlaşmayı imzalamak zorunda kalmıştır. Benzer bir gelişme, Türk-Fransız görüşmelerinde de ortaya çıkmıştır. 1912 yılından beri süren görüşmeler, 20 Ekim 1913 tarihinde Fransa'ya Kuzeydoğu Anadolu'da imtiyazlar veren anlaşmayla sonuçlanınca, Kasım 1913'te Alman ve Fransız maliyecileri toplanıp, çıkar çatışmalarını çözümlemek için 15 Şubat 1914'te Fransız-Alman anlaşmasını imzalamışlardır. 1914 yılı başlarında, İttihatçıların Al-

22 1910-1914 yıllarında, Almanya, Fransa, İngiltere ve Rusya'nın Osmanlı toprakları üzerindeki imtiyaz mücadelesi bir müddet bu dış güçler arasındaki anlaşmalarla dengeye girmiş gibi görünüyordu. 1910'da Potsdam'da Alman-Rus anlaşması, Ağustos-Eylül 1913'te Berlin'de toplanan Fransız, Alman ve Osmanlı Bankaları arasındaki anlaşma, 15 Şubat 1914 tarihli gizli Fransız-Alman Anlaşmasına inkılâp edecekti. Daha sonra Ortadoğu'da önemli görevler üstlenen Sir Marx Sykes İngiliz menfaatlerine düşen tehlikenin verdiği hiddetle, bu anlaşma dönemindeki Osmanlıların durumunun bütün açıklığı ile ortaya koymaktan çekinmeyerek şöyle diyordu: "... Osmanlı İmparatorluğu sarsılıyor ve kozmopolit banker, şimdi bu ülkeyi çıkar bölgelerine parsellemeye çalışıyor. Bir İmparatorluk uğradığı felaketten sağ çıkabilir, fakat sömürgeden sağ çıkamaz. Türkiye gibi parlamento tecrübesinden yoksun, Avrupa iktisadının ne demek olduğunu bilmeyen fakat, aynı zamanda zengin olan bir ülke parçalanıp, yenecek bir kuzudur..." s. 275. Ne var ki İngiliz iş çevrelerinde, aynı yıl içinde Genç Türkler ile anlaşmaktan başka, 15 Haziran 1914 İngiliz-Alman anlaşmasıyle bu iki ülke arasında menfaatler, karşılıklı olarak garanti altına alınıyordu. Edward Mead Earle, **Bağdat Demiryolu Savaşı,** çev. Kâzım Yargıcı (İstanbul, 1972).

Bütün bu diplomatik pazarlık ve anlaşmalar, barışın -yani Osmanlı İmparatorluğu'nun, bu yabancı güçler tarafından sulh içinde sömürülmesinin sağlanmasına yetmeyecekti. Bu anlaşmalar "...emperyalist çıkarların uğradığı ya da uğrayacağı zararları ödemek için yapılmıştı. Bu anlaşmalara katılan her büyük devlet fedakarlıklar yapmıştı, fakat önemli imtiyazlar karşılığında...". Zaten, Londra'daki Alman Elçisinin de söylediği gibi "... bu anlaşmaların gerçek amacı, Anadolu'yu çıkar bölgelerine bölmekti...". Olsa olsa Sultan'a saygı gösterildiği için, bu sözlerin açıkça yazılmasından çekinilmişti. **A.g.e.,** s. 294.

manya'nın davranışlarını zorlayıcı, ondan bağımsız tutumu, yeni Balkanlar dengesi aramasında ayrıca II. Abdülhamid'in II. Wilhelm'e tanıdığı, Almanların arkeolojik eserleri Almanya'ya götürme hakkını kaldırmasında da görülmektedir. Bu gelişmeler II. Wilhelm'in, izlediği politikada, Helenizme ağırlık vermesine neden oldu. Wangenheim'a Yunanistan'a karşı Türklere çok ümit verilmemesi bildirildi.

İttihatçıların aktif ve yeni dengeler arayan tutumu yalnız Büyük Güç'lerle olan ilişkilerinde değil, aynı zamanda yakın çevrelerindeki ülkelerle girdikleri ilişkilerde de görülmektedir. Balkan Savaşı sonrasındaki Balkanlar'daki, özellikle Makedonya'daki kayıplar, İttihatçılar için kolayca razı olunacak kayıplar değildir. Balkanlar'da yeniden güçlerini artırmak için girişimlerde bulunmaktan çekinmeyeceklerdir.

Bu girişimlerinden biri, bağımsızlığını yeni kazanan Arnavutluk'a yeni kral seçimi konusunda olmuştur. Arnavutluk'a kimin kral yapılacağı hakkında değişik görüşler vardı. İtalyanlar Mısır Hidiv ailesinden Fuad'ın olmasını istiyorlardı. Sonunda, üzerinde anlaşılan, bir Alman prensi olan Wilhelm'di. Bu seçimin Arnavutluk içinde yarattığı hoşnutsuzluğu da kullanarak, Vlenalı İsmail Kemal Bey aracılığıyla Arnavutluk'ta Genç Türk restorasyonunu gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. Arnavutluk'ta çıkaracakları bir ayaklanma sonrasında İzzet Paşa'yı Arnavutluk'a kral yapmak istiyorlardı. Bunun için Arnavutluk'ta silah dağıtan Türk subayları, Wilhelm'in askerlerince tutuklanacaktır.

İttihatçılar yalnız Arnavutluk'ta çalışmıyorlardı. Avusturya-Macaristan'ın İstanbul'daki sefiri Pallavicini, Enver Paşa'nın Yenipazar'daki Sırp idaresine karşı gerilla faaliyetleri örgütlediğini ve bunları Yeni Pazar'a Osmanlı egemenliğinde muhtariyet verilmesini sağlamakta kullanmayı amaçladığını istihbar edecektir.[23]

1914 yılı baharında Osmanlılar, Makedonya'yı tekrar geri almak çabasındaydılar. Mahmut Şevket Paşa, Bulgarlarla anlaşarak Yunanistan'la savaşmayı ve ele geçen toprakları bölüşmeyi istiyordu. Bulgaristan, Romanya ve Rusya ile ilişkilerini hızla düzeltmeye başlamışlardı.[24] St. Petersburg'da Rus-Türk dostluk cemiyeti kuruluyor, Ruslar Livadia'da Talat Bey'e bir Türk-Arnavutluk kurulmasına ve Patriğin İstanbul dışındaki yetkisini tanımayacaklarına söz veriyordu. Rus elçisi İstanbul'daki Rumlar değil, Makedonya'daki Türkler Yunan zulmü görüyor diye beyanat verecektir. İttihatçılar da Doğu sınırındaki askerlerini bir iyiniyet gösterisi ola-

23 Frank G. Weber, **Eagles on the Crescent: Germany, Austria and the Diplomacy of the Turkish Alliance 1913-1914** (Ithaca, 1970), s. 39-45.

24 **A.g.e.**, s. 47-53.

rak azalttılar. Kuşkusuz İttihatçıların Balkanlar'da izlemeğe başladığı bu yayılmacı siyaset, en çok Avusturya-Macaristan'ı rahatsız etmektedir.

İttihatçıların yayılmacı dış siyaseti sadece Balkanlar'a yönelik değildi, tüm Türk ve İslâm dünyasını hedef alıyordu. Bunun için pan-İslâmizm, pan-Turanizm gibi iki ideolojik araca sahiptirler. Bu ideolojileri ile Büyük Güç'lerin denetimindeki yörelerde siyasal hareketler yaratmaya çalışmışlardır. Bu ideolojileri kullanışta II. Abdülhamid gibi bir pasif tutum içinde değillerdir. Bu ideolojileri kullanarak onları siyasal bir hareket haline getirecek 'Teşkilat-ı Mahsusa'yı da kurmuşlardır.[25] Bu örgüt, özellikle 1912'den sonra yayılmacı politikanın temel mekanizmalarından biri haline gelmiştir.

Kuşkusuz Osmanlı İmparatorluğu bu tür bir politikayı başarıyla uygulayacak ve sonuçlandıracak nesnel koşullara sahip değildir, sanayileşmemiştir. Bu politikalar, ancak İmparatorluk üzerindeki çıkar dengelerinin kurulmasında yararlanılabilecek bir araçtır. Pan-İslâmizm İngiltere'nin, pan-Turanizm ise Rusya'nın hoşuna gitmeyen politikalardır. Almanya her iki politikayı da çıkarlarına uygun bulmaktadır.[28]

3. İTTİHAT TERAKKİ VE BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI

Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle 1912'den sonra çok aktif bir dış politika uyguladığı açıktır.[27] Ama uyguladığı bu politikalar, İmparatorluğun

25 Teşkilât-ı Mahsusa, doğrudan doğruya Başkumandanlığa bağlı "gizli çalışan bir devlet müessesi" idi. Öyle ki, O'nun varlığı, birçok unsurlarca da meçhuldü. Esas olarak Enver Paşa'ya bağlı olarak mahrem faaliyetlerde bulunan bir teşekkül olarak Balkan Harbinden sonra kurulmuştur. Teşkilat, bir gizli istihbarat örgütünün hedeflerini taşıyordu. Bu hedefler de döneminin siyasi ideolojisine bağlı olarak teşekkül ediyordu. Bunlar bir taraftan İmparatorluk içi çok parçalı yapı hakkında bilgi toplamak ve iç guruplar arasında bütünleşmeyi sağlayacak propaganda vb. faaliyetlerde bulunurken, bir yandan da İmparatorluk dışına da yönelmişti. İslâm ve Türk ülkeleri ve Osmanlıların terk ettiği eski toprakları üzerinde İmparatorluğun etkilerini artırmaya ve organize etmeğe yönelmişti. Pan-İslâmist ve pan-Türkist politikanın uygulanmasında önemli bir araç oluyordu. Bu kuruluşun faaliyetleri için Cemal Kutay, **Birinci Dünya Harbinde Teşkilat-ı Mahsusa ve Hayber'de Türk Cengi,** (İstanbul, 1962); Ergun Hiçyılmaz, **Belgelerle Teşkilat-ı Mahsusa ve Casusluk Örgütleri,** (İstanbul, 1979).

26 İttihat ve Terakki'nin pan-İslâmik eğilimleri, Ermeni isyanının doğurduğu tepkilerin dışında İngiltere, Fransa ve Rusya'da yeni endişeler doğurdu. İngiltere "... Mısır ve Hindistan'daki milliyetcilik hareketlerinin Türkler tarafından desteklenmesinden Fransızlar da İslâmcılık hareketinin Tunus, Cezayir ve Fas'ta tepkiler uyandırması ihtimalinden huylanmaya başladılar...". Makedonya ve Balkanlar'da reform isteyen Ruslar ise, bunu vesile yaparak Balkanlar'daki propagandalarını pekleştirdiler. Bkz. Edward Mead Earle, **Bağdat Demiryolu,** s. 242.

27 Cemal Paşa, Bkz. **Hatıralar** (İstanbul, 1977), s. 127.

nesnel olanaklarıyla çok tutarlı değildi. Böyle çok oynak bir politika, ancak Büyük Güç'ler arasındaki çelişkinin çok yoğun olduğu bir dönemde uygulanabilirdi. Osmanlılar gibi varlıklarını ve dış politika uygulamalarını Büyük Güç'ler arasındaki yarışmadan yararlanarak sürdüren ülkeler için, Büyük Güç'ler arasında savaş olduğunda temel sorun, savaş sonrasının garanti altına alınmasıdır. Savaş sonrası çatışan güçlerden biri kazandığı zaman, çelişkiler kazanan grubun istekleri yönünde çözümlenecektir. Osmanlı İmparatorluğu gibi varlığını bu çelişkilere borçlu olan bir ülke, savaşa katılmamış olsa da, kazanan, egemen olan Güç'ün isteklerini kabul etmek zorunda kalacaktır. Bölüşülmesi savaşın çıkış nedenleri arasında önemli bir yer tutan Osmanlı İmparatorluğu gibi bir ülke için bu sonuç, bir kısım toprakları üzerinde daha denetimini kaybetmesi demektir.

İşte 1914 yılı Temmuz ayında savaş çıktığında İttihatçıların karşılaştığı temel sorun savaş sonrası dengede kendilerine verilecek yeri saptamak olmuştur. İttihatçılar savaşı kazanan tarafta olsalar bile, İmparatorluğun daha da bağımlı hale gelebileceğini hissettikleri için, hem Üçlü Anlaşma hem de Üçlü Birleşme ile savaş sonrası için yoğun görüşmelere giriştiler. İttihatçıların savaş sonrası için esas istekleri, toprak bütünlüğünün garanti edilmesi ve kapitülasyonların kaldırılmasıydı. Kuşkusuz açıkça ifade edilmese de, Balkanlar için ve Kafkasya'daki Türk Müslüman yöreleri için de beklentileri vardı.

Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında ne Üçlü Anlaşmacılar ne de Üçlü Birleşmeciler Osmanlıların savaşa katılması, ya da savaş dışı kalması halinde bu ödünleri vermeye razıdırlar. Üçlü Anlaşma ülkeleri Osmanlılara ancak geçici bir süre için toprak garantisi vermekte ve kapitülasyonların kaldırılmasına yanaşmamaktaydılar.[28] Alman etkisinin Osmanlılar üzerinden kaldırılması için bu durumu tarihsel bir fırsat olarak

28 Rus Deniz Kuvvetleri Kurmayının 14 Kasım 1914 tarihli **Bahriye Mecmuası**'nda N. Clado'nun yazdığı makaleden aşağıya alınan parça, Osmanlı İmparatorluğu'nun neden Almanya yanında savaşa girmek zorunda kaldığını açıkça ortaya koymaktadır. "**Türkiye**'nin çıkmaz bir yola girdiğini inkâra lüzum yoktur. Türkleri, kendi, siyasi tutumlarından ve askerî hazırlıklarından dolayı sorumlu tutmayacağız ve kınamayacağız. Bu esasen bizim düşmanlarımızdan beklediğimiz olağan bir durumdur. Ancak şurası da bir gerçektir ki, Almanların bu savaşta yenik düşecekleri kuvvetle muhtemel olmasına rağmen, Türkler için Almanya'dan başka el uzatacak kimse yoktu. Türklerin Avrupa'da kalması ve bilhassa Boğazlara sahip olması, yalnız Türkiye'yi kendi sömürgesi haline getiren Almanların işine yarar. Türkler de pek iyi anlamışlardır ki, Avrupa'daki topraklarını ve Boğazları muhafaza için biricik ümit, Almanya'nın sömürgesi olmayı kabul etmektedir. Ama bir kere de kendimizi Türklerin yerine koyarsak, o zaman, bu büyük dünya savaşında kesin bir tarafsızlık içine girmekle Türklerin kendi topraklarının bütünlük ve dokunulmazlığının sağlanacağına inanmayacaklarını anlarız." E.E. Adamof, **Anadolu'nun Taksimi Planı** (İstanbul, 1972), s. 95.

alan Ruslar, Osmanlıların savaşta tarafsız kalmaları için ileri sürdükleri koşulların kabul edilmesi[29] yolunda İngiltere ve Fransa nezdinde girişimlerde bulunmalarına rağmen, Osmanlı isteklerinin kabulünü sağlayamamışlardır.

Başlangıçta Almanların da Osmanlı İmparatorluğu'nun savaşa katılmasında çok istekli olmadığı anlaşılmaktadır.[30] 28 Haziran'da Saraybosna'daki cinayetten sonra, Enver Paşa'nın, Alman elçisi Wangenheim'a Üçlü Birleşmeye alınmazlarsa Üçlü Anlaşmaya girecekleri yolunda yaptığı öneri Alman dışişleri çevrelerinde tam kabul görmedi. Bir yandan Rusya ile ilişkilerinde bazı gelişmeler bekliyorlardı, öte yandan, Osmanlıların koşullarını kabul etmek istemiyorlardı. 2 Ağustos 1914'te Sadrazam Sait Halim Paşa'nın gizli tutulan görüşmelerden sonra Almanya ile imzaladığı Rusya'ya karşı savunma anlaşması II. Wilhelm'in dışişleri çevrelerini dinlemeyerek verdiği bir emir üzerine sağlanmıştır. Ama bu anlaşmada da Osmanlıların istediği garantiler verilmemiştir. Nitekim 11 Ağustos 1914'te Sicilya'dan beri kovalanarak[31] Çanakkale Boğazı'na sığınan Goeben ve

29 Türkiye'nin savaşta tarafsızlığını korumasını Rusya yine savaş sonrası için istemektedir. Kaygıları askerî olmaktan çok ekonomiktir. Giers Rusya'ya gönderdiği telgrafta şöyle demektedir: "Bizim için ulaşılması şiddetle istenen hedef, Türkiye'den, bize karşı sürekli olarak düşmanlık gösteren Alman egemenliğini uzaklaştırmaktır. İşte bu hedef maksadı elde edebilmek için ortaya gayet elverişli bir fırsat çıkmıştır. Sadrazam (Said Halim Paşa), Enver'in bizimle yakınlaşmak hususundaki arzusuna kendisinin de katıldığını ve bir anlaşmanın süratle akdi için elinden gelen bütün yardımı esirgemeyeceğini gizlice söyledi." 1914 Ağustos'unun sonlarında Rus Hariciyecisi Sazanof Londra'daki elçileri Benkerdorf'a çektiği telgrafta şöyle diyordu: "Üç hükümetin, İstanbul'da derhal, Türkiye'nin tarafsızlığı halinde ülke bütünlüğünün garanti edilmekte olduğu hakkında beyanatta bulunmaları arzuya şayandır... İstanbul'daki büyükelçimizin üstüste bildirdiğine göre, arazi tavizi almaksızın Türkiye'nin kazanılması imkanı yoktur. Bu sebeple aşağıdaki uzlaşma alternatifinin muhakeme edilmesi mümkün değil midir? Türkiye (Limni) adasını alsın. Öteki adalar üzerindeki iddialarından vazgeçsin. Yunanistan'a da Limni'ye karşılık (Epir) vadedilir. Limni adasının Türkiye'ye geri verilmesi, gerek Türkiye'nin gerekse üçlü İtilaf Devletlerinin hayati çıkarlarına daha uygundur. Zira Limni'nin bütün önemi, Boğazlar'ın selametini sağlamaktan ibarettir."
Türkiye'ye tam bir iktisadi bağımsızlık verilmesi gerek Paris'te, gerekse Londra'da kabule şayan görülmüyordu. İstanbul elçisi Giers'i Sazanof'a 20 Ağustos 1914'te çektiği telgrafta "Arkadaşlarım, kapitülasyonların kaldırılmasını güç bir mesele sayıyorlar" demektedir.
K.E. Adamof, **Anadolu'nun Taksim Planı**, s. 105-106, 111.

30 Alman Büyükelçisi 18 Haziran'da Alman hariciye nazırına çektiği bir telgrafta "Türkiye, hiç şüphesiz şimdilik müttefik rolüne asla yakışmaz. Bu devlet, kendi müttefiklerine hiçbir yarar vadetmedikten başka, üstelik onların yükünü de arttırır" demiştl. **A.g.e.**, s. 94.

31 Goeben'in kaçışının ayrıntılı öyküsü için bkz. Richard Humble, "Goeben'in Kaçışı ve Türkiye Savaşta", **20. Yüzyıl Tarihi**, cilt 2, s. 345-349.

Breslau zırhlılarına, içeri girme izni verilmesi için İttihatçılar yine aynı koşulları ileri süreceklerdir.[32] Alman büyükelçisi kapitülasyonların kaldırılması ve İmparatorluğun toprak bütünlüğünün sağlanması koşullarını kendi inisiyatifini kullanarak kabul edecektir.

Eylül ayında savaşın gelişme biçimi, Osmanlıların savaşa katılıp katılmamasını her iki taraf için önemli hale getirmişti. Rusya 30 Ağustos'ta Tannenberg Savaşını kaybetmişti. Ama Almanya'nın Schlieffen zamanından beri geliştirilen savaş planının yürümeyeceği 9 Eylül'de Marn'daki geri çekilme ile anlaşılmıştı. Almanlar bütün güçleri ile Batıya yönelip, altı hafta içinde sonuç alıp, doğuya yönelmeyi planlıyorlardı. Oysa bu gerçekleşmemişti.[33] Rusya'nın kuvvetlerinin bir kesiminin Kafkasya'da tutulması, İngiltere'nin Mısır ve Mezopotamya'da güçlerini dağıtmaları için Osmanlıların savaşa girmesi Almanlar için çok önemli hale gelmişti. Bu durumda Osmanlıların tarafsız kalmasının da Üçlü Anlaşma açısından değeri artıyordu.

Nitekim Üçlü Anlaşma ülkeleri, özellikle İngiltere, Osmanlıların savaş öncesinde ısmarladığı iki Drednotu'na savaş çıkınca el koyduklarından ve Osmanlıların tarafsızlığına önem verdikleri için, Osmanlıların Goeben

32 Sadrazam Said Halim Paşa Alman Büyükelçisi Wangenheim'e aşağıdaki altı şartı ileri sürdü:
1 — Almanya kapitülasyonların kaldırılmasına yardım edecektir.
2 — Almanya, Romanya ve Bulgaristan'la kaçınılmaz olan karşılıklı anlaşmaya ulaşılmasını destekleyecek, mümkün olan savaş zararları için Türkiye'nin Bulgaristan'la yapacağı anlaşmayı tanıyacaktır.
3 — Savaş esnasında düşmanlar tarafından işgal edilebilecek topraklar boşatılmadan Almanya sulh yapmayacaktır.
4 — Yunanistan savaşa girdiğinde Türkler tarafından yenilgiye uğratılırsa, Ege Adalarının Türkiye'ye geçmesi hakkını, Almanya tanıyacaktır.
5 — Almanya, Türkiyenin doğu sınırında, Rusya Müslümanları ile doğrudan doğruya temasa geçmesini sağlayacak şekilde bir küçük düzeltmeyi sağlayacaktır.
6 — Almanya, Türkiye'nin uygun bir savaş tazminatı almasını tanıyacaktır.
Trumpener, **Germany and the Ottoman Empire,** s. 28.

33 İsmet İnönü'nün hatıratından savaşta kaybedecek tarafın Almanya olmasının önceden kestirilmesinin çok güç olmadığı anlaşılmaktadır. "Benim kanaatime göre, Birinci Dünya Harbi'ne girmemek de mümkündü. Onlar bizim bugünkü anlayışımızda olsalardı, girmezdik... Yalnız askerlik açısından bakınca, Birinci Dünya Harbi'ne girişimizin müdafaa edilecek hiçbir tarafı yoktur. Biz Dünya Harbine, daha önce de söylediğim harp, müttefikimiz için kaybolduktan sonra girmişizdir... (Schlieffen) vasiyetinde söylemiş, Almanlar için harp stratejisi, bütün kuvvetlerle önce Fransa'ya taarruz edip, onu harp dışı bırakmak sonra doğuya dönmektir... (Schlieffen)'in görüşünün bile eksik olduğu daha sonradan anlaşılmıştır. Halbuki bizim harbe girişimiz Almanların Marn Muharebesini kaybetmelerinden sonraya rastlar." İsmet İnönü, **Hatıralarım: Genç Subaylık Yıllarım** (Ankara, 1969), s. 212-213.

ve Breslau'ı satın aldıkları yolundaki açıklama ile tatmin olunmuş göründüler. 7 Eylül 1914'te Osmanlıların kapitülasyonların kaldırıldığına ilişkin hükümet bildirisine karşı bir harekete geçmediler. İngiltere, Ağa Han kanalıyla, Türk sefirine, Osmanlıların tarafsız kalmaları halinde iki savaş gemisini geri vereceği ve toprak bütünlüğünü garanti edeceğini bildirdi.[34] Artık İttihatçılar arasında savaş sonrasında bölünmekten kurtulmanın ancak bir tarafa katılmakla mümkün olduğu inancı yaygınlaşmıştı. İngiltere'nin dolaylı önerileri yetersizdi.

Ekim ayı içinde yalnız savaşın sonuçları değil, Almanlara yakın olan Romanya kralı Karol'un ölümü, Osmanlıların savaşa katılmasının önemini artırmıştı. Romanya'nın tarafsız kalması ancak Osmanlıların savaşa katılması ile olanaklıydı. Ekim ayında Almanya, Kühlman'ı özel görevle Osmanlıların savaş girmesini sağlamak için İstanbul'a gönderdi. Osmanlılar savaşa girmek için 2 milyon TL'lik bir yardımı şart koşuyordu. 11 Ekim'de yardımı getiren trenin İstanbul'a ulaştığını, Rus elçisinin bildirmesi üzerine, Sazanov Kradeniz Rus filosunu alarma geçiriyordu. 27 Ekim'de Souchun'un yönettiği yeni Osmanlı gemileri Karadeniz'e giriyor, Rus limanlarını ve gemilerini topa tutuyordu. 1 Kasım'da Rus, Fransız ve İngiliz büyükelçileri İstanbul'u terketti. Osmanlıların dış politikası artık Üçlü Birleşme ülkelerine yönelecekti.[35]

Üçlü Birleşme yanında Birinci Dünya Savaşı'na giren İttihatçıların,[36] savaş içinde de sürekli uğraşı, savaş sonrası dengesi olmuştur. 20 Aralık 1917'de Almanya için savaş hedeflerini formüle eden Genelkurmay Başkanı Ludendorff, Türkiye'deki Alman askerî varlığının süreklilik kazanması, Hint ve Atlas Okyanusu ile Orta Afrika'da geniş bir Alman sömürge imparatorluğu, Akdeniz'de Cebelitarık, Malta ve Mısır'ı denetlemek anlamına gelir diyordu. Önlemlerin böyle olduğu bir ortamda,[37] İttihatçılar Almanları bir yandan kapitülasyonların kalkacağını kabule zorlarken, öte

34 Frank G. Weber, **Eeagle on the Crescent,** s. 78-80.

35 **A.g.e.,** s. 78-83.

36 Osmanlı devletinin savaşa girişiyle ilgili olarak bkz. Hasan Ünal, **İttihat ve Terakki Liderlerinin I. Dünya Savaşı Sonrası Yurtdışı Faaliyetleri** (Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1985), Yayınlanmamış tez.

37 Almanların da savaş sonrası niyetlerini çok saklamadıklarını İsmet İnönü'nün hatıratından öğreniyoruz;

Israrla (Bronzar Paşa'ya) kendisine soruyordum:
"Harbden sonra ne olacak?"
Nihayet baklayı ağzından çıkardı:
— Türkiye, dedi.
Bunu, Türkiye'yi kazanacağız, manasına söylediğini anladım.
Fena halde çarpılmıştım ama kendimi tuttum.

yandan Almanya'nın savaş koşullarından yararlanarak almaya çalıştığı imtiyazları vermekten kaçınmışlardır.[38] Almanya kapitülasyonların kaldırıldığını kabul ettiğini resmen ifade etmeyi 1917 yılına kadar geciktirmiştir.[39] Almanya savaş içinde maden işletmesi imtiyazları ve savaş sonrasında Osmanlıların girişmek istediği büyük demiryolu programlarının uygulanması için gerekli malzemenin Almanya'dan alınması konusunda anlaşmalar yapmak istemiştir. İttihatçılar savaşın sıkışık koşullarına rağmen bu konularda Almanya'ya şaşılacak kadar az 'imtiyaz' vermişlerdir.

Cavit Bey müzakereler sırasında bu imtiyazlara karşı koyarken, yabancı sermayeye karşı bir tutum içinde değildi. Cavit Bey'in karşı olduğu yabancı sermayenin savaş koşullarından yararlanarak bir yarışma konusu olmadan gelmesiydi. Yabancı sermaye arasındaki yarışmanın hem İmparatorluk üzerindeki çıkarlar dengesini koruyacağını hem de İmparatorluğun yararını en çoğa çıkaracağına inanıyordu. Bu nedenle Almanların savaş koşullarından yararlanarak öteki yabancı sermayeleri tasfiye etme önerilerini İttihatçılar kabul etmiyordu.[40]

Birinci Dünya Savaşı Almanların ve yandaşlarının yenilgisiyle sonuçlanınca, İttihatçıların savaş sonrası dengesi için kendi blokları içinde gösterdikleri bu çabanın uygulamada bir yararı olmayacaktır.

— Evet, dedim, ne şekilde? nasıl olacak?
— Beraber çalışacağız, cevabını verdi.
— Harbden sonra beraber çalışacağımızı düşünmüyoruz, dedim.
Bronzar Paşa, niyetlerini daha çok açığa vuran bir cevap verdi ve dedi ki:
— Anlıyorum, düşünmüyorsunuz ama kaç kişisiniz? Bu fikri devam ettirecek kaç kişisiniz?
— Varız kafi derecede, dedim." İsmet İnönü, **Hatıralarım,** s. 233-234.

38 1914-1918 yılları arasında, Almanya savaş sonu ekonomik etkisini artırmak için birçok girişim yapmıştır. Bunlar arasında 1915 yılında Osmanlı tersanelerini Almanların organize etmesi, Almanların bir jeoloji bürosu kurması, İngiliz ve Fransız ekonomik girişimlerinin savaş içinde tasfiye edilmesi, harp sonrası demiryolu malzemesi alımı için Almanya ile anlaşma yapılması, maden kaynaklarının işletilmesinde imtiyazlar verilmesi vardır. İttihatçılar bütün bunları kabul etmemişlerdir. Bkz. Trumpener, **Germany and the Ottoman Empire,** s. 317-351.

39 11 Ocak 1917'de Sefir Hakkı Paşa ile Almanya'da imzalanan anlaşmalarda, Almanya'nın Türkiye'deki kapitüler haklarının kaldırıldığı kabul ediliyor, bunların yerini iki devlet arasında eşitlik esasına dayanan yeni adalet,, ticaret, ve konsolosluk ilişkileri alıyordu. **A.g.e.,** s. 130.

40 1880'den itibaren Osmanlı İmparatorluğu'na girmeğe başlayan Alman sermayesi 1914'te tek hakim sermaye haline gelememiştir. 1913 yılında Osmanlıların yaptığı ihracatta, İngiltere, Fransa ve Avusturya-Macaristan'dan sonra dördüncü sırayı, ithalatta İngiltere, Avusturya-Macaristan'dan sonra üçüncü sırayı almaktadır. 1914 yılında Fransızların toplam yatırımı 800-900 milyon altın frank iken, Alman kapitali 500-600 milyon frank kadardır. Bunun da 340 milyon frankı demiryolu yatırımıdır. **A.g.e.,** s. 10.

Ottoman Foreign Policy at the Time of the Committee for Union and Progress

İlhan Tekeli

Summary

Understanding of both the the rise to power of the Committee for Union and Progress (CUP) and its policies once it seized power in 1908 requires knowledge of the global balance of powers and world dynamics during the early 20th century. The author of the present article (together with Selim İlkin) is preparing for publication a detailed study of the external political conditions that constituted an essential component of the CUP experiment. This article presents the conceptual framework employed in that study.

In the early 20th century Ottoman Empire describes a peripheral empire in the process of dismemberment, in a world characterised by a capitalist centre in Western Europe. Yet Ottoman external relations in this period can not be grasped simply as a centreperiphery relation; a complex network of relations were at work. This complexity was due to two reasons: First, the capitalist centre was characterised by conflictual relations among different major powers. As a result, balance of power among the major countries was not stable. This situation, in turn, provided the peripheral countries with a certain amonut of room for manuvering. Second, the dismemberment of the Ottoman Empire led to the formation of small nation-states surrounding the Empire. These new states were peripheral countries themselves and they had conflictual relations with each other as well as with the Ottoman Empire. Their conflicts with the Ottomans were, however, often caused by the active role these new nations, at the behest of the capitalist countries of the centre, played in the dismemberment of the Empire. Yet the relations of the Ottoman Empire with these small countries

surrounding it were singnificantly different from those with major powers; the Ottomans possessed even a greater room for manuvering in this sphere. At the same time, there existed within the Empire *millet*s (or religious communities) among which nationalism was gaining ground and which were. At the same time, there existed within the Empire *millet*s (or religious peripheral countries. Under these circumstances, serious problems confronted the Ottomans in formulating their foreign policy. On the one hand, *the millet*s, with the encouragement of major European powers, were actively participating in the Empire's dismemberment. On the other hand, the new nations surrounding the Empire pursued policies directed towards the *millet*s.

Given this framework, the external relations of the Ottoman can be studied in three stages. First, the relations among the major powers that constituted the capitalist centre as well as the relations between the Ottoman Empire and each of the major powers need to be studied. Second, the latter and the Ottoman Empire requires investigation. Third, the policies of the major powers, the nations surrounding the Empire as well as of the Ottomans toward the *millet*s need to delineated. The author then proceeds to describe the concrete historical developments in the period between 1876-1914.

Part 2 of the article includes a comparison of foreign policies of Abdulhamid II and the CUP. It is argued that Abdulhamid sought to preserve the integrity of the Empire, as a result his foreign policy was passive and sought to maintain the existing balance of powers. CUP, on the other hand, ruled at a time when the European struggle over the Empire was most intense and the possibility of maintaing static posture was overruled. Hence, the foreign policy of the CUP was active and operated in a context of a more dynamic power balance.

In the final Part, the active foreign policy of the CUP is discussed in the context of the Ottoman Empire's entry into the First World War.

Kültür ve Yazı: Klasik Türk Müziği Örneği

*Cem Behar**

Beş yüzyıllık Klasik Türk Müziği geleneğinin çok çarpıcı bir özelliği vardır: yazısızlık. Yüzyıllardır binlerce **güfte mecmuası** yazılmış ya da basılmış, fakat aşağı yukarı bu yüzyılın başlarına dek müziğin kendisi yazılmamış, notaya dökülmemiştir.

Osmanlı geleneğinde musıkinin ısrarla yazılmaması bir gariplik, ya da bir çelişki midir? Tanımları ne kadar zorlarsak zorlayalım, bu musıkiyi bir halk müziği, bir 'folklor' tezahürü olarak niteleyemeyiz. Doğaçtan gelişen anonim bir avam kültürü ürünü de değildir elbette. Son yıllarda Avrupa ve Amerika'da hızla gelişen 'etnomüzikoloji'ye konu olabilmesi bile bizce kuşkuludur.

Birincisi, sözkonusu müzik geleneğinin alanı kırsal değildir. Aksine, öncelik ve özellikle kentsel bir müzik üretimi karşısındayız. Başta İstanbul olmak üzere Bursa, Edirne, İzmir, Selanik gibi belli başlı Osmanlı kent merkezleri dışında bu musıkiye pek rastlanmaz.

İkincisi, Osmanlı toplumu **ümmî** bir toplum değildir. Osmanlı toplumunda yazı nispeten yaygındır. Ayrıca önemli, siyasal açıdan da stratejik bir rol oynadığı yadsınamaz. Üstelik Klasik Türk Müziği bestecileri arasında okuryazar olmayan yok gibidir. Tam tersine, içlerinde yazılı metnin önemini kavrayamadıkları tasavvur dahi edilemeyecek birçok din ve tasavvuf bilginleri ve devlet adamları vardır. Bütün bunlara rağmen mü-

* Boğaziçi Üniversitesi Ekonomi Bölümü öğretim üyesi.

zik, müzik olarak yazılmamış, bilinçle ve ısrarla yüzyıllarca **ümmi** kalınmış, nota'ya da "fen-i musıki düşmanı"[1] olarak bakılmıştır.

Klasik Türk Musıkisinden söz eden birkaç yazar, bu esaslı gelenek içinde neredeyse kaybolan tek tük yazıya dökme teşebbüslerinin önemini abartmışlar ve hattâ bundan bir övünç payı çıkarmaya çalışmışlardır.[2] Bizce önemli olan, son dört yüzyıl içinde dört ya da beş kişinin birer nota yazısı icat etmiş olması değildir. Önemli olan, bu nota yazılarının hiçbirinin **kullanılmamış olmasıdır**. Zaten birkaç nota mucidini bir araya getirip "Türk Notasının 1000 yıllık bir geçmişi var" demek büyük bir perspektif hatası olur. Türk Musıkisinin de Klasik Batı Müziği gibi çok eskilerden beri nota yazısına sahip olduğunu her ne pahasına olursa olsun kanıtlamaya çalışmak, gereksiz bir öykünme dürtüsünden kaynaklanan müzikolojik bir zorlamadır.

Bu deneme Klasik Türk Müziğinin nasıl olup da bu denli uzun bir süre **ümmî** kalabildiğine biraz daha geniş bir perspektiften bakmayı amaçlıyor. Önce icat edilmiş nota yazılarının âkıbetine kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

ÇEŞİTLİ NOTA YAZILARI

Osmanlı musıki geleneği içerisinde (porte'li Batı notasının kullanılmaya başlanmasından önce) musıki eserlerini özel işaretler aracılığıyla kâğıda döküp mevcut repertuarı tesbit etmeyi amaçlayan ilk iki musıkişinas, ihtida edip Ali Ufkî adını alan Lehistanlı Albert Bobowski (1610?-1675) ile Kantemiroğlu adıyla tanıdığımız Moldavya prensi Demetrius Cantemir'dir (1673-1723). İstanbul'da çok uzun süre yaşayan ve müziğe hakkıyla vakıf oldukları kuşku götürmeyen bu iki müzisyenin ortak yanı başka bir kültür ortamından, müziğin yazılmasının olağan sayıldığı bir müzik ortamından gelmeleri, yani esasında sisteme yabancı olmalarıdır. İkisi de İstanbul'da yapılan ve icra edilen musıkiye hem dahil olup hem 'dışarıdan' bakabilme şansına sahiptiler. Göreceğimiz gibi, bu iki müzisyenin icat ettikleri nota yazılarına yaşadıkları devirde gösterilen ilgi ve rağbet, kendilerine **bugün** atfedilen tarihsel ve müzikolojik önemle taban tabana zıttır.

Ali Ufkî'nin 1650'lerde yazdığı tahmin edilen **Mecmua-ı Saz u Söz** adlı eseri, yazarının ölümünden 80 yıl sonra, 1753'te Sir Hans Sloane ta-

1 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, **Hoş Sada** (İstanbul, 1958), s. 26.

2 Lâika Karabey Akıncı, **Garplı Gözüyle Türk Musıkisi** (İstanbul, 1963), s. 25-29; Yılmaz Öztuna, **Türk Musıkisi Ansiklopedisi,** cilt II - 1. Kısım (İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı yayınları, 1974), s. 96-99; Murat Bardakçı, "Türk Notasının Bin Yıllık Geçmişi", **Ekonomide Diyalog,** yıl 1, sayı 2 (Temmuz 1983), s. 71-73.

rafından British Museum'a bağışlanan elyazmaları arasında buluyoruz. Bu süre zarfında mecmua hiç kimse tarafından istinsah edilip çoğaltılmaya değer bulunmamıştır.[3] Türk müzisyenleri tarafından yeniden ortaya çıkarılması ise 1949 yılına rastlar.[4]

Enderun meşkhanesinde eğitim görmüş olan Ali Ufkî Bey, Türk musıkisi eserlerini bildiğimiz porte'li notayla (ama **sağdan sola** yazarak) ilk kayda geçiren kişi olarak bilinir.[5] Ancak, müziğin kendisi tarafından yazıya dökülebilmesinin kayda değer bir aşama, ya da bedii açıdan anlamlı bir yenilik olarak algılanmış olduğu sanılmasın. Ali Ufkî'nin nota bilip çalınan ya da okunan bir eseri yazabilmesinin Saray'da büyük bir hayretle karşılandığı ve kendisine insanüstü güçlerle donanmış bir yaratık, adeta bir sihirbaz olarak bakıldığı, arkadaşı Cornelio Magni tarafından ayrıntılı olarak naklediyor.[6] Ali Ufkî'den bir asır sonra yazan bir Fransız seyyahı da, İstanbul'da musıki camiasının nota yazısına karşı tepkisinin pek de değişmemiş olduğunu vurguluyor:

> *Türkiye'de en aydın kişiler dahi, musiki havalarının Avrupalı müzisyenler tarafından notaya alınıp hemen ardından gerek sesle gerekse sazlarla okunup çalınmasını çok büyük bir hayret ve takdirle karşıladılar. Bu, onların gözünde bir tür sihirbazlık, ya da en azından anlayışlarını aşan bir yetenekti.*[7]

Kantemiroğlu'nun, kısaca **Kantemiroğlu Edvarı** olarak bilinen **"Kitab-ı ilm ül Musıki âla Vech-ül Hurufat"**ı 1700 yılı civarında kaleme almış olduğu tahmin ediliyor.[8] Uzunca bir teorik bölümle başlayan bu kitap, Arap

3 British Library (Ms. Or. Sloane 3114). Mecmuanın müsveddeleri Paris'te, Bibliothèque Nationale'dedir (Ms. Turc 292).

4 Şükrü Elçin, **Mecmua-ı Saz u Söz** (Tıpkı basım) (İstanbul, 1976).

5 Oysa 1640'lı yıllarda İstanbul'a gelmiş bir seyyah olan Du Loir, 1654 yılında Paris'te yayınladığı bir kitaba Galata Mevlevihanesinde dinlemiş olduğu Mevlevî Ayininin küçük bir bölümünün notasını eklemiştir. Bkz. **Les Voyagers du Sleur Du Loir, Ensemble de ce qui se passa à la mort du feu Sultan Mourat dans le Serrail...** (Paris, Françols Clouzier, 1654), s. 149-157. Batı notasıyla yayınlanan ilk Türk musıkisi eseri sanırız budur.

6 Bkz. **Quanto di plu Curloso e Vago ha potuto raccorre Cornell Magnl... In viaggi e di more per la Turchla... distesa da Alberto Bobovio Leopolitano, trattenuto con nome di All Bei, Qualità di Paggio dl Musica** (Parma, 1679), s. 550-556. Cornelio Magni burada, Ali Ufkî'den naklen Enderun meşkhanesinin örgütlenlş ve işleyişini, padişah huzurunda yapılan fasıl ve nöbetleri ayrıntılı bir biçimde anlatır.

7 J.B. Laborde, **Essal sur la Musiqe Anclenne et Modeme** (Parls, 1780), cilt 1, s. 423; M. Guys, **Voyage Littéaire de la Grèce** (Paris, 1786), cilt 2, s. 33.

8 İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi (Y. 2768). Kantemiroğlu'na ilişkin en kapsamlı tarihsel ve müzikolojik araştırma için bkz. Eugenia Popescu-Judetz, **Dimitrie Cantemir-Cartea Ştiteti Muzicii** (Bükreş, 1973).

harflerinden esinlenen, kendi icadı bir nota sistemiyle yazılmış 350 kadar eseri içermektedir. Bu metin Türk musıkisi tarihi ve teorisi açısından son derece önemlidir. Ne var ki, kitabın teorik kısmının 5 ayrı nüshasının bilinmesine karşılık, nota kısmını Kevserî'den başka hiç kimse istinsah etmemiştir. Kantemiroğlu devrinin önemli bestecilerindendir. Eserleri yaşamış, ancak icat ettiği nota yazısı kısa sürede unutulup gitmiştir. Kantemiroğlu'nun kendisi bu nota sistemini bir tek kişiye öğrettiğini söyler: Ralaki Evpragiotis adlı Fenerli bir Rum,[9] Kantemiroğlu'nun İstanbul'dan ayrılışından sonra henüz 40 yıl bile geçmemişken Fonton şöyle yazabilmektedir:

> *Demetrius, Cantemir... büyük rağbet görmüş olan ve hâlâ zevkle dinlenen birçok Türk Musıkisi eserinin bestecisidir. Latince olarak kaleme aldığı Osmanlı İmparatorluğu tarihinde prens, Şark musıkisine notayı sokmuş olmakla övünür. Ancak bunu neye dayanarak ileri sürdüğünü bilmiyoruz, zira ileride de göreceğimiz gibi, Şarklıların bizimki gibi notaları yoktur. Belki de Cantemir, bunu söylerken nota deyimini sesleri birbirinden ayırdetmeye yarayan işaretler anlamında kullanmamış olabilir. O takdirde de burada bir ifade uygunsuzluğu olsa gerektir.*[10]

Kantemiroğlu'nun besteleri, nota kullanmayı reddeden klasik musıki eğitim ve aktarım zincirleri içinde yayılmış, çalınıp dinlenmiştir. İcat ettiği **nota sistemi** ise yazarıyla birlikte ortadan kaybolmuştur. Buna ilişkin çok sayıda alıntı ve belge bulmak mümkün. Kantemiroğlu'nun yeniden gündeme gelmesi, bu yüzyılın başlarında, büyük müzikolog Rauf Yekta Bey sayesinde olmuştur.[11]

Kantemiroğlu'nun çağdaşı olan Nâyî Osman Dede de (ölümü 1730) sık sık "Türk Notacılığı"nın bir gurur vesilesi olarak anılır. Büyük bir dinî eserler bestecisi olan Osman Dede'nin nota mucitliğini ancak naklen bilebiliyoruz. Kronolojik olarak Kantemiroğlu nota yazısından önce gelip gelmediği tartışma konusu olan Osman Dede nota yazısının Kantemiroğlu'nunkine çok benzediği bilinmektedir.[12] Bu nota yazısının kayıtlı olduğu rivayet edilen defter kaybolmuş, notayı da başka kullanan olma-

9 Bk. D. Cantemir, **The History of the Growth and Decay of the Othman Empire** (London, 1734), I. Kısım, III. Bölüm, s. 151-152.

10 Ch. Fonton, **Essai sur la Musique Orientale Comparée à la Musique Européenne - A Constantinople 1751** (Paris, Bibliothèque Nationale, Fransız Elyazmaları, N.A. 4023).

11 R. Yekta, "Le Compositeur du **Pechrev** dans le mode **Nihavend**", **Revue Musicale**, cilt VII, no. 5 (1 Mart 1907), s. 117-121. Bu, Rauf Yekta'nın bu konudaki birçok yazısından sadece ilkidir.

12 Bk. Popescu-Judetz, **Dimitrie Cantemir**, s. 91-92.

mış, eksantrik bir Mevlevî şeyhinin nev'i şahsına münhasır bir icadı olarak unutulup gitmiştir.

O denli ki, bir başka nota mucidi olan Osman Dede'nin torunu **Abdülbaki Nasır Dede**'nin (1756-1812) bile, atasının icadı olan nota yazısından habersiz olduğu görülüyor. Abdülbaki Nasır Dede'nin **Tedkik ve Tahkik** ve **Tahririye** adlı ardarda yazılmış iki risalesi vardır.[13] 1796 tarihini taşıyan ikincisinde, yine Arap harflerinden mülhem bir nota yazısıyla 4 eser kayıtlıdır. **Tedkik ve Tahkik**'in başında bu iki risalenin bizzat padişah III. Selim ve padişah musahibi Seyyid Ahmet Ağa'nın emir ve ısrarları üzerine kaleme alınmış olduğu belirtilmektedir.[14] Bir başka deyişle, bizzat III. Selim Abdülbaki Nasır Dede'ye bir nota yazısı ısmarlamıştır. Ancak, kendisi de büyük bir besteci olan padişahın teşviklerinin bu nota yazısına kazandırdığı "resmiyete" ve "devlet garantisine" rağmen Abdülbaki Nasır Dede'nin nota yazısının âkıbeti ondan öncekilerden pek de farklı olmamıştır. Bu nota yazısının o ana dek icat edilmiş olanların teknik açıdan belki de en mükemmeli olması da sonucu etkilememiştir. Risalelerin günümüze ancak iki adet nüshası ulaşmış, nota yazısı da bu arada sistemce reddedilip dışlanmış, unutulmuştur.

Nota yazılarının sonuncusu ve kuşkusuz en çok tutulmuş olanı **Hamparsum** notasıdır. Ermeni harflerinden esinlenerek 1813-1815 yıllarında Hamparsum Limoncuyan (1768-1839) tarafından icat edilen bu nota yazısı, kolay ve pratik olduğu, ve Ermeni kilise ilahilerinin tesbitinde de kullanıldığı için epey yayılmıştır. Günümüzde dahi bilen ve kullanan vardır. 19. yüzyılda en sık kullanılan nota olduğu, birçok klasik eseri unutulmaktan kurtarmaya yardımcı olduğu doğrudur.

Ancak, çok sözü edilen bu nota sisteminin bir versiyonunun da 'gizli', ya da 'işaretsiz' Hamparsum notası olduğunu unutmamak gerekir. Bu 'gizli' Hamparsum'un amacı nota yazısının mantığıyla çelişir. Bu amaç, eserleri yazıp yaymak, öğrenim ya da icrasını kolaylaştırmak veya standartlaştırmak değil, aksine okunup yayılmalarını engellemek, bazı eserlerin sınırlı sayıda müzisyenin tekelinde kalabilmesini sağlamaktı. Müzikte demokrasi aracı olması beklenen bir teknik kendi zıddına, **alfabe şifreye** dönüştürülmüş olmaktaydı böylece. Hamparsum notasındaki bu farklılaşma, nota yazısına karşı Osmanlı musiki camiasının genel tavrının anlamlı bir simgesidir.

13 Süleymaniye Kütüphanesi (Nafiz Paşa elyazmaları 1242/I-III).

14 Abdülbaki Nasır Dede'nin kaydettiği eserlerin üçü III. Selim'e, diğeri de Seyyid Ahmet Ağa'ya aittir. III. Selim'in Süzidilârâ Âyiniyle Abdülbaki Nasır Dede ilk kez bir Mevlevî Ayininin tümünü notaya almış oluyordu.

Ali Ufkî, Kantemiroğlu ve Hamparsum gibi çok sayıda eseri kayda geçirmiş "büyük" nota yazarlarının kaydettikleri parçaların hemen tümünün, klasik repertuarın aslında nisbeten küçük bir bölümünü oluşturan **saz eserlerinden** ibaret olduklarını da hatırdan çıkarmamak gerek. **Sözlü eserlerin** aktarım ve icra mihengi olan **güfte mecmualarının** varlığı, bunların notaya geçirilmesini daha da geciktirmiştir.

Klasik Türk Müziği tarihinde açıklanması ve vurgulanması gereken (yazılı müzik yokluğunun doğurduğu tarihsel ve müzikolojik sorunlar bir yana bırakılırsa) nota yazısı icat etmiş olanların teknik başarıları değildir. Bir musıki sistem ve geleneğinin kendini 500 yıl boyunca notasız-yazısız ayakta tutmuş olması gerçeğini iki nota yazısı mucidi arasındaki yüzyıllar süren boşluklar daha çok aydınlatır. Öncelikle vurgulanması gereken de budur.

Bu yazı, (kıt kaynaklar izin verdiğince) birkaç kişinin parlak buluşlarına rağmen sistemin -bu icatları adeta kusup- yüzyıllar boyunca kendi ümmîliğini nasıl sürekli olarak yeniden üretebildiğine ışık tutmaya yöneliktir. 1770'li yıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli yörelerini gezmiş olan Niebuhr şöyle yazıyordu:

> *Şarklılar nota bilmeyip kulaktan okur ve çalarlar. Anadolu' dayken, İstanbul'da birtakım gizli işaretlerle nağmeleri yazabilen musikişinaslar bulunduğunu duymuştum. Ancak İstanbul'a döndüğümde tüm araştırmalarım bana müzik notasının ne olduğunu dahi bilen kimsenin olmadığını gösterdi. Türkiye'nin en iyi müzisyenleri oldukları söylenen Mevlevî dervişleri bile bundan habersizdirler.*[15]

Bu duruma ışık tutmaya çalışan aşağıdaki birkaç varsayım daha sağlıklı belge ve kanıtlarla desteklenmeyi beklemektedir.

*

Müziğin üretim, öğretim, aktarım ve icrasını Osmanlı'da -ve bazı uzantılarıyla günümüz Türkiye'sinde bile- **çok kabaca** bir zanaatkâr loncası modeli içinde düşünmeye çalışabiliriz. Sanayi öncesi toplumlarda bilgi ve beceri üretim ve aktarımının belli bir lonca zihniyeti içinde yapıldığı bilinir. Burada, musıki alanında, ideolojik ya da ahlâkî 'norm'ların devamını sağlayan 'aydın' kesimin sosyal işlevlerinden söz etmiyoruz.

15 M. Niebuhr, **Travels through Arabia and other Countries in the East** (Edinburg, 1972), cilt 1, s. 131-132.

Her şeyden önce Osmanlı evreninde sosyal konumu 'yüksek', prestijli bir san'atla loncalı, kurallı ustalı-çıraklı bir zanaat karşıtlığı bulamayız. Batı dünyasında tâ eski Yunan'dan beri varolan 'Mekanik Sanatlar' - 'Liberal Sanatlar' karşıtlığını çizmeyi başaramayız. Bedii nitelikli bir san'atla, düşün ve yaratıcılığın ağır bastığı bir üretimle geleneksel, yeknesak, el emeği ve göz nuru gerektiren zanaatkârlık arasında kesin bir ayırım ya da farklılaşma göremeyiz. Dolayısıyla musıkinin **şiir**in prestijli dünyasına mı, yoksa gündelik kullanım ve iletişime bulaşmış **inşa**'ya mı daha yakın olduğu sorusu cevapsız kalmaya mahkûm. Musıki, seçkinlerin estetik zevklerini tatmine yönelik, üst tabakaların boş zamanlarını hasrettiği bir fantezi miydi, yoksa sadece musıki esnafının belli kural ve gelenekler çerçevesinde üretegeldikleri bir tür nakış, tezhip ya da oyma mıydı? Klasik Türk Musıkisinin gerek toplumsal gerekse estetik temel olarak **avam**'a mı **havass**'a mı dayandığı sorusunun da, yukarıdaki ayırım gibi, anlamsız olduğu söylenebilir.

Bu sadece musıkinin öğrenim ve aktarım biçiminden kaynaklanan bir görüntü değildir elbette. Belki de bu musıkinin, önce Ziya Gökalp'in, sonra da bir bütün olarak Cumhuriyet ideolojisinin yarattığı klişenin aksine, üretim, icra ve dinleyici kitlesi olarak, hiç değilse kendi ortamı olan kentlerde halka sanıldığından çok daha yakın olmasından ileri gelmektedir. Müzisyen, besteci ve icracıların kendi toplumsal ve sanatsal bilinçlerinden bize kadar ulaşan ipuçlarına bakacak olursak, bu imajlarında hem çıraklıktan başlayıp ustalıkta noktalanan bir el (ses-kulak-hafıza) becerisinin lonca gururunu, hem de bireysel yaratıcılığın asil ve ayrıcalıklı bağımsızlığını görürüz. Musıkinin üretim ve icrasında zanaatkârın işlevsel, standartlaşmış ve kaliteli üretiminin nerede bitip sanatçının serâzat yaratımının nerede başladığını bilmek mümkün değil. Dolayısıyla lonca modelini sadece bir simge ya da bir uzak akraba olarak kabul etmek yerinde olacaktır.

Osmanlı'da musıki üretimini herhangi bir meslek loncasından ayıran önemli bir nitelik daha vardır. Çeşitli zanaat zümrelerinde olabildiği gibi manevi, dinî, ya da teknik bir **sır** yoktur musıkide. Pîr ya da usta tarafından aralanması gereken bir esrar perdesi, "nâehile" kapalı tutulması gereken bir kapı, öğretilmemesi gereken bir giz yoktur. Usûller, makamlar, beste kural ve formları, kendi gelişimleri içerisinde, bellidir. Yeteneğine güvenip bunları öğrenmenin üstad bir hânende ya da sâzende olmaması için engelleyici temel bir neden yoktur.

Ayrıca, Evliyâ Çelebi'nin tüm anlattıklarına rağmen, 17. ve 18. özellikle de 19. yüzyıllarda müzik çevrelerinde gerçekten **profesyonel** müzisyenlerin azınlıkta olduğunu gösteren ipuçları az değildir. Müzisyenlerin

çok büyük çoğunluğu bir 'meslek erbabı' değil, bir 'uzman' niteliği taşıyorlardı. Toplumsal köken açısından da mnsıkişinaslığın nisbeten "açık" ve 'demokratik' bir alan olduğu söylenebilir.[16] Müzisyenler arasında padişah ya da paşalardan çok 'Basmacızade', 'Suyolcuzade' vb.'lerine daha sıkça rastlanır.

HÂFIZANIN YENİDEN ÜRETİMİ

Musıki câmiası içerisinde usta-çırak, üstad-şakird ayırımının kıstas ve dayanakları, klasik bir lonca çerçevesinden beklenebileceği gibi sadece bilgi, beceri, yaş, olgunluk, edinilmiş tecrübe ya da geçilmiş aşamalar değildi. Daha doğrusu, bunların tümünü içeren, onların üstünde bir kıstas daha vardı: **hâfıza.**

Klasik Türk Müziği geleneğinde üstadlığın kuşkusuz en önemli koşulu, göstergesi ve gurur vesilesi, hâfızaya nakşedilmiş eserlerin çokluğu, 'geçilmiş' fasılların, 'meşkedilmiş' eserlerin sayısıdır. İster hânende ister sâzende olsun, bir musıkişinas bununla değer kazanırdı. Öğretim ve aktarım zincirlerinin bir halkası olabilmesine bu olanak verirdi. Müzisyenler için bugün kullanılan 'repertuarı geniş' deyimi yerine 'mahfuzatı çok' denirdi.

Rauf Yekta Bey'in aktardığı bir rivayete göre 1700'lü yılların başında Edirnekapı'daki Cerrahî tekkesine zâkirbaşı tayin edilen ve Kambur Hâfız diye tanınan bir zâkirin 3000'den fazla ilâhiyi ezbere bilmemesi "... tekkelerde kıylükali mucibolmuş ve: — Kambur Hâfız 3000 ilâhi ile zâkirbaşı oldu, ne günlere kaldık... diye istihza edenler bulunmuş."[17]

Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkün. Günümüz ses sanatçılarının bile, ezbere okuyabildikleri eserlerin çokluğundan övünç payı çıkardıklarına bazen tanık oluyoruz.*

Konuya öğretim ve aktarım açısından bakalım. Müziğin tekniğini, makam ve usulleri, ya da herhangi bir sazı çalmasını öğrenmek, hep mevcut repertuarın hâfızaya nakşedilmesi, küçük ve basitinden başlayarak giderek zorlaşan eserlerin **meşk** edilmesi biçiminde olurdu. **Meşk,** musıki dünyasının **hat sanatından** ödünç almış olduğu, 'yazı örneği' ya da 'yazı karalaması' anlamına gelen bir kelimedir. Müzik öğretiminin esasını

16 Sabri Ülgener, **İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası** (İstanbul, 1981), s. 91-92.

17 **İstanbul Konservatuarı Neşriyatı,** cilt 1 (İlahiler) (İstanbul, 1931), Rauf Yekta'nın önsözü, s. V.

* Bu yazıda kullandığımız alıntı, örnek ya da isimlerin birbirinden çok uzak, çok çeşitli dönemlerden alınıp ayırım yapılmaksızın sıralanması, birinci elden kaynakların son derece kıt olmasından ileri geliyor. Yoksa elbette ki beş yüzyıllık bir süreyi kapsayan bir musıki geleneği hakkındaki genellemelerde daha nüanslı davranmak gerekir.

-hat türleri gibi- kolektif mahfuzatı, eski ve yeni üstadların eserlerini yeni kuşaklara nakletmek olarak tanımlayabiliriz. Öyle ki, mevcut repertuarın **tümünü** hâfızasına almadan yeni besteler yapmaya kalkışmanın küstahlık, haddini bilmezlik olarak algılandığı durumlara sıkça rastlayabiliyoruz. Başka bir deyişle, Osmanlı müzik dünyasının varlığı bu kolektif repertuarın yeniden üretilmesine dönüktü. Abartarak söyleyecek olursak: sistem müzik değil, öncelikle hâfıza üretmekteydi.

Kolektif müzik hâfızasının böyle yeniden üretilmesi sırasında, paradoksal bir biçimde, bestecilerin kimlikleri unutulmamış, eserlerle birlikte kuşaktan kuşağa intikal etmiştir. Oysa, Arap, Hint ya da İran Klasik Müziklerinde durum böyle değildir. Bunlardan bestecisi bilinen en "eski" eser 19. yüzyıl ortalarından öncesine gitmez. Klasik Türk Müziğinde ise bestecisi bilinmeyen eserlerin sayısı göreli olarak pek azdır. Klasik Türk Musıkisi, Batı Avrupa dışındaki öbür büyük kültür alanları arasında bu açıdan bir istisna teşkil eder.[18]

Yine eğitim açısından bakıldığında, hâfıza demek, mahfuzatın genişletilmesi için gerekli zaman süresi demekti. Meşk süresinin uzunluğu ile öğrencinin geleneksel repertuarı hıfzedip gelecek kuşaklara intikal ettirilecek düzeye gelmesi arasında özdeşlik görülürdü. Makbul bir üstaddan uzunca bir süre eser meşketmeden mahfuzatın pekiştirilip aktarılmasına zaten maddeten olanak yoktu. Bu hem sâzende hem hânende için, hem camide, hem tekkede hem de sarayda geçerliydi. Bu durumun **a contrario** bir göstergesi, 20 yaşındaki yetenekli bir gencin "erken" gelişmesine yakıştırılan yorum olabilir: "Meşke başlaydı hemen bir sene olduğu halde Zekâi Efendi beş on fasıllık küçük bir üstad olmuş, ufak tefek şarkılar, ilâhiler bile bestelemeye başlamış idi."[19]

Müzisyen mahfuzatı kadar üstattı aslında.

Nota yazısını tamamen dışlayan bir öğretim sistemi olan meşk, kolektif mahfuzatın aktarım işleviyle içiçedir. **Müziği yazmama geleneğinin aydın-halk ayırımıyla da bir ilgisi yoktur.** Asker (mehter), saray, tekke ve cami eksenleri etrafında kümelenen musıki aktarım zincirlerinin hiçbiriy-

18 Daha da ilginci, çeşitli dönemlerde, kendi isimlerini yaymak istemeyen bazı besteciler eserlerini Farabî, İbn-i Sina, Abdülkadir Meragî ya da Kâtip Çelebi gibi 'mitolojik' müzisyenlerin isimleriyle maskeleyerek yaymışlardır. Bu olayın bize en yakın örneğini Farabî'ye 'atfettiği' birkaç saz eseri bestelemiş olan İsmail Hakkı Bey (1866-1927) vermiştir. Böyle bir durumda musikiyle alenen uğraşmaktan utanç duyabilen bazı ulemanın payı olduğu gibi, eserinin nasıl karşılanacağını kestiremeyen acemilerin çekingenliği de rol oynamış olabilir.

19 Rauf Yekta **Esatiz-ül Elhan**, I. cüz (İstanbul, 1318), s. 13. Sözü edilen kişi Zekâî Dede'dir, tarih de 1844. Zekâi Dede'nin (1824-1897) hiçbir zaman porte'li notayı öğrenmediği bilmem söylemeye gerek var mı?

le tam olarak çakışmaz bu yazısızlık. Hepsine ortaktır. Nota kullanmamanın meslek hiyerarşisine dolaylı bir etkisi de, bazı az bilinen ya da zor eserlerin, birtakım üstadların tekelinde kalabilmesine izin vermesiydi. Ancak bunun nota yazısı yokluğunun ikincil bir sonucu olduğu açık. Konuya ilişkin son derece anlamlı bir olayı İsmail Fennî Ertuğrul nakleder. Kendisi 19. yüzyılın ikinci yarısının önemli müzisyenlerinden Medenî Aziz Efendi'yi ziyaret etmektedir:

> *Kendisini hin-i ziyaretimde hangi eserleri meşk etmek arzusunda olduğumu sordu. Meşk ile kendisini taciz etmek istemeyip* lâkin notayı bildiğimden lütfen bazı şeyler ihsan ederse *minnettar olacağımı söylemekliğim üzerine yanında bulunan Nişan Efendi'ye derhal Rast makamından iki beste söyleyip yazdırdı.*[20]

Meşk edilmeyen bir eserin, nota vasıtasıyla ancak **ihsana** konu olabilmesi önemli. Nota kullanıldığı için boş kalacağı bilinen bir hâfızanın sahibine meşakkatsiz **yazılı bir armağan** verilebiliyor Medenî Aziz Efendi tarafından. Nota kullanılan yerde **öğretim** sözkonusu değil. Meşke dayanan öğretimde de nota yazısının yeri yoktur.

Geleneksel müziğin azımsanmayacak bir bölümünün öğretim ve aktarımının, dinî, karizmatik bir bilgi aktarım modelinin geçerli olduğu tarikatlar içerisinde yapıldığını unutmamak gerek. Öbür yandan, ulûm-u diniye'nin en önemli dayanaklarının (Kur'an, hadisler) öğretiminde, yazının da çok geniş bir biçimde kullanılmasına rağmen hıfzın önemli bir rol oynadığını biliyoruz. Yazıya gereksinmesi olmasına rağmen **şiir** için de durum aynıydı. Burada herhangi bir lonca modeli sözkonusu olmasa dahi, henüz belgeyle kanıtlanamayan bir kültürel etkileşimin olduğunu varsaymak sanırız tamamen yanlış olmaz.

Bir müzik yapıtının zamanla unutulmaması, yapıtı meşketmiş olanların sayısına bağlıydı, notayla zapta geçmiş olmasına değil. Bunun sonucu olarak da, aktarım zincirlerinin çeşitliliği ve rastlantısal çatallaşmaları ve bu öğretim sisteminin aktarıcıya sağladığı yorum özgürlüğü, bir süre sonra bir eserin birkaç ayrı versiyonunun oluşmasına yol açabiliyordu. Hangisinin 'doğru' ya da 'orijinal' olduğunu bilmemize ise bugün, pek az istisna dışında, olanak yoktur.

Ancak bu versiyon ayrılıkları eserin "aslını" ya da "en doğrusunu" hâfızasında tuttuğunu iddia eden müzisyenlerin ortaya çıkmasına yol açabiliyordu. Örneğin, böyle bir durum, Zekâi Dede'nin oğlu, besteci ve öğre-

20 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, **Hoş Sada,** s. 90 (altını biz çizdik). Bu olay muhtemelen 1880'li yıllarda cereyan etmiştir.

tici Ahmet Irsoy (1869-1943) gibi bir üstadın infiâline neden olabiliyor. Sultanî Irak makamındaki dört eseri ilk kez notaya alıp yayınladığı zaman şöyle yazıyor Ahmet Irsoy:

> *...Abdülhalim ve Mehmet Ağaların müştereken Sultanî Irak faslını ibda ederek bu kıymetli eserleri meydan-ı elhane koydukları halde şimdiye değin bu fasıl hiç kimse tarafından usulüne uygun bir surette neşredilmemiş olmakla nadir fasıllardan ve hiç kimsede bulunmayan eserlerden addolunmuştur.*[21]

İki devir arasında yaşamış, meşke de sıkı sıkıya bağlı olan Zekâizâde Ahmet Irsoy, bu eserlerin **kendinden başka hiç kimsenin hâfızasında bulunmadığını** böylece vurguladıktan sonra devam ediyor:

> *Bundan 50-55 sene önce pederim merhum Zekâi Dede Efendi'den ahz ve telemmuz ederek (alıp öğrenerek) ve şimdiye değin kıymet bilen heveskârını bulamadığımdan kimseye meşk eylemeyerek hırzıcan edip (canım gibi saklayıp) hâfızamda sakladığım bu nadir eserler...*[22]

Eserin 'otantik' ve 'orijinal' olması, değerini artırdığına göre, şunu ekliyor Ahmet Irsoy: "Sultanî Irak faslı bestekârlarının fem-i muhsinlerinden (ihsan edici ağızlarından) telâkki edilmiş ve o şekilde âcizlerine intikal etmiştir."[23]

Kronoloji itibariyle Ahmet Irsoy'un babası Zekâi Dede'nin bu eserleri doğrudan bestecilerinden öğrenmiş olmasına olanak yoktur. Klasik Türk Müziğinde (tıpkı bir Peygamber hadisinde olabildiği gibi) intikal silsilelerinin kısalığı, güvenilirliği, kaynağa yakınlığı önemlidir. Zincirin bu ucunda bulunan müzisyen için bir övünç vesilesi oluşturmaktadır bu, özellikle 'bozuk' bir aktarım sürecinden geçip 'tahrif edilmiş' bir versiyonun varlığı sözkonusu olunca.

> *Mezkûr faslın asıl ve esasına hiç uygun olmayarak tahrif edilmiş bir surette yazılmış notasını gördüğümde kat'en ve katibeten asıl ve esasına külliyen muhalif ve uydurma bir tarzda ve aslına bir nağmesi bile benzemeyerek yazılmış olması âcizlerinin gayret-i musıkiyesine tesir ettiğinden...*[24]

21 **Hafız Mehmet Zekâl Dede Efendi Külliyatı** (İstanbul, İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, cilt 2, 1941), s. 282.
22 **A.g.e.**
23 **A.g.e.**
24 **A.g.e.**

Öğrenecek bir "ehlinin" ortaya çıkmamasına rağmen, Ahmet Irsoy bu eserleri kendi bildiği şekliyle notaya alıp yayınlanmasına razı olmuyor. 50-55 yıl boyunca hâfızasında titizlikle (ve asıllarının aynı olduğuna inandığı biçimiyle) sakladığı bu eserleri nihayet ortaya çıkarmasına neden, onların kaybolacağı korkusu değildir. Onu harekete geçiren, eserin unutulmaması gerektiği düşüncesi değil, aynı eserin 'sahtesinin' piyasaya sürülmüş olmasıdır. Ancak, tarih 1940'tır artık. Bambaşka bir musiki dünyasına doğmuş olan Zekâi zâde Hafız Ahmet Efendi artık 50 yıldır gizli bir hazine gibi taşıdığı bu nadide eserleri rakiplerinden ancak **notaya alıp yayınlayarak** koruyabilirdi.

Bu olaya başka bir açıdan da bakmak mümkün. Bir eserin notaya alınması, Klasik Türk Müziği geleneğinin tümü gözönüne alındığında, o eserin **nesneleşmesi,** yorumunun bir ölçüde standartlaştırılıp, eserin yeniden üretimi sırasındaki özgürlük alanının daraltılması anlamına gelmektedir. Eserin "tahrif edilmiş bir surette **yazılmış notasını"** (altını biz çizdik) gören Ahmet Irsoy'un infial ve isyanına neden olan işte notanın bu özelliğidir. Eser kâğıda dökülüp de "icra budur" dendiğinde, pratikte varlıkları o ana kadar hoşgörüyle karşılanmış olan **yorum ekolleri** sona ermiş olmakta, yorum özgürlüğü büyük ölçüde ortadan kalkmaktadır. "Bu eserin en doğrusunu ben biliyorum" diyebilen müzisyen de o zaman isyan etme hakkını kendinde görebilmektedir.

Öte yandan, Klasik Türk Müziği geleneğinde sadece belirli bir aktarım zinciri içindeki konumları, ya da meşkedip naklettikleri eserlerin kaynak, nitelik ya da sayısı dolayısıyla adları hâlâ saygıyla anılan bazı musıkişinaslar vardır. Bunlar, gelenek içerisinde bir tür arşiv ya da gramafon işlevi görmüşlerdir. Örneğin, Dede Efendi'nin öğrencisi Mustafazâde Ahmet Efendi'nin hiçbir bestesi bilinmiyor. Ancak kendisi Türk Musıkisi tarihine "Dede'nin bütün eserlerinin varisi olan, binlerce mahfuzatı bulunan ve pek çok talebe yetiştiren bir üstad-ı pür kemal"[25] olarak geçmiştir. Dede Efendi'nin bir başka talebesi olan Yağlıkçızâde Ahmet Efendi bu işlevin bir başka örneğidir.[26]

Demek ki müzisyenin, bu sistem içerisinde bir bakıma ilk sorumluluğu, yetenek ve kişiliğini göstermek zorunda olduğu ilk alan, meşk ve aktarım halkalarında yer alabilmesidir. Müziğin özünü devam ettirip pekiştirme işlevi yanında müzisyenin yaratım ya da yorum işlevlerinin zaman zaman ikinci planda kalabildiklerini dahi söylemek mümkün. Burada tekniğin kendince bir dışavurum ortamı olarak görülmesini, sanatsal

25 İbnülemin İnal, **Hoş Sada,** s. 32.

26 **İstanbul Konservatuarı Neşriyatı,** cilt 1 (İlahiler) (İstanbul, 1931), Rauf Yekta'nın önsözü, s. IV.

yaratımın da ifadesini teknik aracın kullanım mükemmeliyetinde bulmasını yukarıda sözünü ettiğimiz 'liberal' - 'mekanik' sanatlar ayrımının bulunmamasına bağlamak yanlış olmaz. Bu durumda, meşk ve hâfızanın öneminin azaltılması musıkinin gerilemesi demek olacaktı. Nota yazısının yayılmaya başlamasından çok önce bunun farkına varılmıştı. Süleyman Faik Efendi'nin 1840'ların başında yazdıkları günümüz için bile anlamlı olabilir.

> *Lâkin fenn-i musiki birbirinden dinlemekle meşkolunagelip bu devirde eski usule rağbet olmadığından heveskârların sesleri güzel olanları usûl-i dairesinde üstadlardan emek sarfedip meşk etmediklerinden hemen beş on şarkı öğrendikleri gibi cümle musıkiyi tahsil eyledim zannedip öylece kalıyor.*[27]

Musıki camiası nota yazısının yaygınlaşmasını bir ilerleme olarak göremezdi. İstanbul'da ilk 'alafranga' nota matbaası 1875'de Hacı Emin Efendi (1845-1907) tarafından kuruldu. Avrupa'da Gutenberg'in ilk matbaasıyla ilk nota matbaasının kuruluşu arasında sadece 20 yıl bulunurken, İbrahim Müteferrika ile Hacı Emin Efendi arasında bir buçuk asır geçmiş olması düşündürücüdür. En az 10 yıl süreyle faaliyet göstermiş olan Hacı Emin Efendi'nin matbaasında basılan Türk Musıkisi eserlerinin epey büyük bir bölümü 'piyano partili'dir. Yani ilk nota yayımcımız diye övünçle tanıtılan Emin Efendi, aslında, geleneksel müzik çevrelerine değil, yayınlarını 'piyano eşliğinde' çalabilecek çevrelere hitabediyordu. Emin Efendi'nin taşbaskısı nota matbaası uzunca bir süre tek anlamlı nota matbaası olma niteliğini korumuştur. 'Piyano partisi'siz nota yayımcılığının hızla gelişmesi ise bu yüzyılın başlarından sonraya rastlar.

Öte yandan, Batı Müziğinin eşit aralıklı **(tampere)** sistemine uygun bir nota yazım sisteminin, hangi değiştirme işaretleri kullanılırsa kullanılsın, Türk Musıkisinin inceliklerini ifade edebilmekten her zaman âciz olacağı kanısı hâlâ yaygındır. Bu nota yazısının Türk Musıkisinde kullanılan ses aralıklarının çeşitliliğini, perdelerin hareketliliğini ve "seyir"le çeşniye katkıda bulunan melodik geçkilerin inceliğini tam olarak yansıtamayacağı ve bunların ister istemez icracının yorumuna kaldığı görüşü sık sık dile getirilir. Bugün bile sıkça notanın işlevi, eserin yalnızca bir iskeletini vermek ve/veya insan hâfızasının kaçınılmaz hatalarını düzeltmek olarak algılanmakta. Bu kanının, 1940'lardan sonra Ezgi-Arel nota yazım sisteminin, tüm eksikleri ve yanlışlarıyla, Klasik Türk Müziğinde en yaygın yazım sistemi haline gelmesiyle kuvvetlenmiş olduğu dahi söylenebilir.

27 Nakleden İbnülemin İnal, **Hoş Sada,** s. 157-158.

Dolayısıyla yazılı musıkinin, notanın, incelenecek, araştırılacak bir **musıki metni** olarak algılanması da hiçbir zaman sözkonusu olmamıştır, doğal olarak. **Metin** olamayanın daha sonra **belge** olabilmesinin ne tür tarihsel ve müzikolojik sorunlara yol açtığını tahmin etmek zor değildir.

Ancak, Türk Musıkisi öğrenim ve icrasına Batı notasının geniş çapta girmesine karşı **anti-teknolojik** ya da **korporatist** nitelikte bir direnişin varlığından söz edilemez. Nota yazım ve kullanımı açık olarak bir eski-yeni kavgasına da dönüşmemiştir hiçbir zaman. Batı notasına karşı zaman zaman gösterilmiş kibirli ilgisizliği ise doğal karşılamak gerek herhalde.

Basılı güfte mecmualarının dahi sınırlı olduğu bir ortamda müziğin yazılması ve yazılı olarak iletilebilmesinin sistemin mantığına ne denli aykırı olduğunu göstermeye çalıştık. Müziği bilinçli ve sistemli bir biçimde yazıya döken, notayı kullanan, ya Ali Ufkî gibi bir sihirbaz olabilirdi, ya da bir sahtekâr. Bu konuda simgesel nitelikteki bir anlaşmazlığı Kemal Emin Bara nakleder. Olay "notacı" diye bilinen Mustafa Nuri Efendi ile 19. yüzyılın sonlarının önemli üstadlarından Bolahenk Nuri Bey arasında -tahminen 1900 ile 1910 yılları arasında- cereyan etmektedir:

> *...İslamiyeti kabul ederek Mustafa Nuri adını alan Melekzet... en süratli okunan bir musiki parçasını Hamparsum notası ile hayrete şayan bir süratle yazardı. Bir gün Bolahenk Nuri Bey'in evine giderek Nühüft Beste'yi geçmek için ricada bulunmuş. Birkaç hafta devamla ancak geçebileceğine inanan Nuri Bey muvafakat etmiş. —Güfte böyle hatırıma gelmez, ben Beste'yi okuyayım da sen güfte'yi yaz, demiş. Hamparsum notasının Ermeni harflerine benzemesinden ne yazıldığının farkına varmayan üstad, eseri baştan sona kadar terennümleri ile okuduktan sonra: —Oku bakalım, yanlış olmasın, demesiyle Mustafa Nuri güfte ve besteyi okuyuverince üstadın aklı başından gitmiş; iskemleyi kapmış: —Seni gibi çapkın seni... Benim bir ayda elde ettiğim eseri on dakikada cebine kor da gider misin? Yağma mı bu be herif? Feryadıyla pür hiddet yerinden fırlayınca...*[28]

Müziğin öğretim ve aktarım zincirlerine tamamen yabancıydı nota yazımı. 1875'ten sonra Batı notasıyla klasik eserlerin basılmasına başlanması kesinlikle sistemin kendi iç gereksinmelerinden, ya da değerli eserlerin nisyana uğramasını engelleme dürtüsünden kaynaklanmış değildir. 19. yüzyılda Hamparsum koleksiyonu toplayan bir-iki varlıklı paşa dışında

28 **Türk Musıkisi Dergisi**, sayı 12 (Ekim 1948), s. 33. Bu olay, öğrenim ve kullanımı nisbeten basit olan Hamparsum notasının icadından **bir yüzyıl sonra** cereyan ediyor.

bu amaca yönelik güçlü bir dürtü yoktur zaten. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bir eserin unutulmama olasılığı, meşkedildiği talebe sayısıyla doğru orantılıydı.

Klasik Türk Musıkisi geleneği içerisine "alafranga" nota kullanımının tedricen girmesini herhangi bir sanatsal anlam vermeden, 'sadece' Tanzimat sonrası Batılılaşma hareketinin küçücük bir parçası olarak görmek sanırız daha doğru olacaktır.

*

Klasik Türk Musıkisi evreni, nereden bakılırsa bakılsın, bir zanaatkâr loncasının **maddi** düzenine sahip değildi. Ancak, kendi iç örgütlenmesi ve iç ilişkilerinde ona loncavârî bir görünüm veren ve hiyerarşisinin yüzyıllar boyu devamını sağlayan da **hâfızanın mutlak egemenliği** idi. Kurumsallaşmış, resmî bir musıki esnaflığı ya da loncası yoktu. Ancak, meşk ve hâfıza unsurları, âdetâ 'kerte' değiştirip tüm müzik kesiminin bir tür ideolojik harcı haline gelebilmişti. Bir esnaf örgütünün maddi unsurlarının hemen hiçbiri mevcut değilken, onlar yerine geçmiş ve işlevlerini üstlenebilmişti.

Bunu yalnızca sembolik bir yer değiştirme olarak görmemek gerek. Hâfıza, teknik bir aracı ya da bireysel müzisyenin övünç vesilesi olmaktan çıkıp müzik üretim, aktarım, icra ve yorumuna egemen birleştirici bir ilke haline gelmiş, alanın tümüne -hayat kaydıyla- damgasını vurabilmişti. Klasik Türk Müziğinin beş asra yayılmış yazılmamış fütüvvetnamesidir bu hâfıza ilkesi. "Türk Musıkisi semâidir" derken de Ekrem Karadeniz'in kasdettiği, özel bir yetenek ya da bireysel, geçici bir amaç değil, işte bu yazılı olmayan anayasadır.

Culture and Writing: Case of Turkish Classical Music

Cem Behar

Summary

This article focuses on a particular aspect of the five century old Turkish Art Music tradition: the almost total absence of written notation. What the western music historian or musicologist takes for granted as the basic document in his field —the notated monument— hardly exists here. Is this a simple curiosum or a contradiction within such a solid and long-lasting traditional heritage?

As Harold Powers observes: "All that can be directly known of musics of Asian high cultures are the current stages of continuing transmission; with a few curious and isolated axceptions, there are no notated remains of their previous stages"[1]. The few "curious and isolated exceptions" have prompted many Turkish writers on music to state that there was a well-established habit of using written notation in the Ottoman Empire. Ottoman Turkish culture was indeed very far from being an oral culture.

It is clear, however, as a perusal of the various literary sources on 17th to 20th century musical practice shows, that these "exceptions" (the most important of which, by the way, were produced by "non-Ottoman" musicians) never significantly interfered with or even influenced the mainstream of musical activity. In the cultural area delineated by the Ottoman Empire, the political, social and cultural importance of the written word was paramount. How then could the specific field of musical composition, performance, teaching and transmission remain almost completely illiterate? How was it that oral transmission continued to prevail almost exclusively in this specific cultural area? What are the particular structural and organizational features of the Ottoman musical world which obstinately maintained its oral character well into the 20th century? This article endeavors to give some tentative answers to these questions.

1 Harold Powers, "Review", **The Journal of the American Musicological Society**, sayı 33, (1980), p. 181.

Duyguların da Bir Tarihçesi Vardır: Lucien Febvre'in Yapıtları

*Suraiya Faroqhi**

16. yüzyılda yaşamış birinin, nasıl olup da ilk bakışta çelişkili gibi görünen tavırları şahsında topladığı, Lucien Febvre'in en sevdiği konulardan biri olmuştur. Örneğin baş yapıtlarından birinin konusu olan François Rabelais, bilgin, hekim ve felsefeci olmanın yanında, kahramanlarının devlete layık bir oburlukla yiyip içip eğlendiği, halk hikâyeleri uslubunda yazılmış bir dizi kitabın da yazarıdır.[1] Yine Febvre'in inceleme konusu olan, Fransa kralı I. François'nın ablası Marguerite de Navarre, Katolik kilisesini hiçbir zaman terketmediği halde, Luteryenliğe karşı bir yakınlık duymuş ve duygularını dinsel şiirleriyle dile getirmeye çalışmıştır. Öte yandan Marguerite'in de Fransa sarayındaki gündelik hayatı, Boccacio'nun Decameron'unu andıran hikâyelerde yansıttığını görüyoruz. Febvre'in Marguerite hakkında yazdığı kitabın ana teması ise, günümüz okurlarına çelişkili görünebilecek bu iki uğraşın, Marguerite tarafından çelişkili görülmediği.[2]

Luther'in gençlik dönemini konu alan bir başka çalışmasında ise

* Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi.

1 Lucien Febvre, **Le problème de l'incroyance au 16e siècle, La religion de Rabelais** (Paris: Albin Michel, 1968). Rabelais'in yarattığı 'Gargantua' adlı devin ardından İngilizcede 'gargantuan' sözcüğü türetilmiştir. Yiyecek ve içeceklerin çok bol olarak sunulduğu ziyafetler için kullanılmaktadır. Bu eser ilk kez 1942'de yayınlanmıştır.

2 Lucien Febvre, **Amour sacré profane, Autour de l'Heptameron** (Paris: Gallimard, 1971). Bu eser ilk kez 1944'de yayınlanmıştır.

Febvre[3] onun tutumunda görülen ve çok tartışılan bir başka çelişkiyi açıklamak için çaba harcamıştır. 1520'lerdeki yazılarında bireyin dinsel konulardaki özgürlüğünü savunan Luther, 1525'lerde ortaya çıkan ve kısmen kendi sloganlarından esinlenen köylü ayaklanmalarını nefretle karşılamış ve isyancıların barbarca cezalandırılmaları gerektiğini savunmuştur. Bu tutumun gecikmiş bir kendini inkârdan kaynaklandığını ileri süren Febvre'e göre, Luther başından beri sadece dinsel konularla ilgileniyor ve ruhun, özellikle de kendi ruhunun, Tanrı katında nasıl makbul olabileceğini dehşet ve korku içersinde düşünüyordu. Bu durumda, hiç kuşkusuz, tamamen dinsel olan mesajının siyasi bir amaçla kullanılmasını hoş görmeyecekti.

Benzer bir kaygunun (sorunun) Febvre'in düşün yapısından kaynaklanabileceğini düşünmek herhalde pek yanlış sayılmaz. Kariyerinin başında kültürel coğrafya ile ilgilenen ve **La terre et l'evolution humaine** (Yerküre ve İnsan'ın Evrimi)[4] adlı bir kitap yazan Febvre, daha sonra ilgi alanını değiştirerek kendini 16. yüzyıl Avrupa'sının dinsel ve entelektüel çelişkilerine adamıştır. Bu durumda kahramanının kişiliğini betimlerken "sosyal tarih ve yaşamın maddi koşullarıyla ilgilenen Febvre ile düşünce tarihini bütün incelikleriyle izleyen Febvre arasında bir çelişki gözlenmektedir" türünden bir genellemeye gitmek ilk bakışta akla yakın gelmekteyse de, Febvre'in, kendisini çelişkilerle dolu bir 'çifte kişilik' olarak algılamadığı da kesindir. Bu yazıda biz Febvre'in kendi araştırmalarında sık sık kullandığı yöntemi ona uygulayarak, ilgi alanlarında göze çarpan çelişkinin varolmadığını göstermeye çalışacağız. Bu bağlamda Febvre'in ne gibi varsayımlardan yola çıkarak coğrafyadan düşünce tarihine ve bir ölçüde 'duygular' tarihine kaydığını açıklamaya çalışacağız.

DÜŞÜNCENİN OLUŞUMUNDA TARTIŞMANIN YARARLARI

Febvre düşüncelerini, başka yazarların yapıtlarını eleştirerek/tartışarak oluşturmayı her zaman yeğlemiştir. Örneğin François Rabelais incelemesi kısmen polemik amaçlarla yazılmıştır. Bir Rabelais uzmanı olarak isim yapmış olan Abel Lefranc, "Gargantua" ve "Pantagruel" adlı devlerin yaratıcısının, ilk Fransız 'ateist'i ya da "Hıristiyanlıkla bağdaşmayan şüpheci **(sceptique)**" bir düşünür olarak yorumlamıştı.[5] Beş yüzü aşkın sayfayı kapsayan yanıtında ise, Febvre bu konudaki düşüncelerini şöyle

3 Lucien Febvre, **Un destin, Martin Luther,** 3. baskı (Paris: PUF, 1951). Bu kitabın aslı bulunmadığı için Almancaya yapılan çevirisinden yararlanılmıştır: **Martin Luther, Religion als Schicksal** (Frankfurt: Ullstain, 1976).

4 Lucien Febvre, **La terre et l'évolution humaine,** 2. baskı (Paris: Albin Michel, 1970). Bu kitap ilk kez 1922 yılında basılmıştır.

5 Febvre, **Incroyance,** s. 31 vd.

açıklamaktadır: 1) 16. yüzyıl Avrupa'sında birinin karşısındakini 'ateist!' diye suçlaması yaygın bir alışkanlıktı ama bu suçlamanın genellikle suçlanan kişinin inançlarıyla bir ilgisi yoktu. (Kuşkusuz, bugünkü tartışma ortamı için de bazı benzerlikler bulunabilir.) 2) Felsefe ve pozitif bilimler açısından henüz oldukça ilkel bir düzeyde olan 16. yüzyıl Avrupa'sında 'ateizm'i destekleyecek yan düşünceleri oluşturmak ya da öne sürmek pek olası değildi. Böyle bir görüşü destekleyici yan düşünceleri geliştirmeden, yalnızca "Tanrı yoktur!" cümlesiyle ortaya çıkmak ise kimseyi ikna edemediği gibi, bir sarhoşun sayıklamalarından da öte gidemezdi. Febvre bu kısıtlardan hareketle, 16. yüzyılın başlarında eğitim görmüş bir Avrupalının neleri düşünebilip neleri düşünemeyeceğini incelemiştir. 16. yüzyılda hangi kavramların geçerli olduğunu tartıştığı bu çalışmanın hiçbir bölümünde Abel Lefranc'la girişilen polemiğin unutulmadığı görülmektedir.

Febvre'in kişisel olarak polemikten hoşlanması, sanırım diğer tarihçiler tarafından boş ve kuru diye göz ardı edilen bazı kaynaklara yönelerek, değerli sonuçlar çıkarmasında da etkili olmuştur. Örneğin, Rabelais ile ilgili düşüncelerini geliştirirken 16. yüzyıl "lise çevrelerinin şairleri" diyebileceğimiz ve çoğunlukla düşünce ve sanattan yoksun bazı yazarların yapıtlarını yakından incelemiştir. Şiirlerini Latince olarak yazan bu 'şairler', Horatius veya Ovidius Naso gibi klasik Roma şairlerinden ilham alarak arkadaşlıklarını veya düşmanlıklarını kağıda dökmüşlerdir.[6] Bu incelemenin sonucunda, Febvre söz konusu şairlerin kime 'ateist' dediklerini, terimleri kullanırken ne ölçüde titiz davrandıklarını (ya da davranmadıklarını) ortaya koymuştur. Daha da önemlisi, Febvre'in bu yorumları yaparken, Rabelais, Erasmus, Clement Marot gibi dönemin önde gelen yazarlarının hangi sosyal ortamda yetişip faaliyet gösterdiklerini de incelemesi. Bu nedenle Febvre kendini bir edebiyat tarihçisinden çok, bir kültür tarihçisi olarak görmüştür. Bir edebiyat tarihçisi üzerinde çalıştığı metinleri açıklayan veriler toplarken, kültür tarihçisi üzerinde çalıştığı dönemin kavram dünyasını anlatacak, bu dünyanın sistematiğine ışık tutacak çeşitli kaynaklar peşindedir.

Diğer taraftan Febvre'in tartışmaya ve hattâ polemiğe duyduğu ilgi, coğrafyadan düşünce tarihine kaymasında oldukça önemli bir yer tutmuş olabilir. Coğrafya ve bölgesel araştırmalara duyduğu ilgiyi hiçbir zaman kaybetmeyen, yaşamı boyunca içerik açısından zengin ama aynı zamanda uzlaşmaz kişiliği dolayısıyla biraz da ürkütücü kitap eleştirileri yazan Febvre, yeni gelişmekte olan dilbilim, psikoloji ve sosyoloji gibi

6 Febvre, **Incroyance**, s. 31-100.

bilimlere karşı da özel bir ilgi duymuştur. Ortaya çıkan yeni bilim dallarına hemen tepki gösterebilecek kadar kapsamlı bir kültüre sahip olan Febvre, daha sonra tarih ile sosyal bilimler arasındaki ilişkileri derinleştirmek amacıyla bir dergi kurmuş ve yönetmiştir. Bu şekilde kurulan **Annales Economies Societes Civilisations** halen bu çizgide düzenli olarak yayınlanmaktadır.[7]

Düşünce tarihi ve bu bilim dalına yakın olan felsefe ve ilahiyat gibi disiplinler, sosyal bilimlerin sayısal yöntemleriyle kıyaslandığında, çok daha köklü gelenek ve metodolojilere sahiptirler. Oysa, bu geleneksel yöntemlere bağlılık düşünce tarihiyle uğraşan araştırmacının ister istemez toplumsal gerçeklerden uzaklaşmasına yol açabilir. İşte Febvre'in bilimsel tartışma ve hattâ polemiğe olan eğilimi onu bu duruma düşmekten kurtarmıştır.

ÜST TABAKANIN DÜŞÜNCE DÜNYASINDAN HALKIN HİSLERİNE

Febvre'in uzmanlık alanı 16. yüzyıl Avrupa'sının 'geniş halk kesimlerine egemen olan duygu ve düşüncelerin tarihi' (**histoire des mentalites**-zihniyetler tarihi) değil, klasik anlamda düşünce tarihi olmuştur. Ustalığının bilincinde olan Febvre, bu konuda akla gelebilecek en karmaşık sorunları ele almaktan hiçbir zaman çekinmemiş, tersine adeta zevk duymuştur. Örneğin üzerinde en çok durduğu kişilerden biri Etienne Dolet adında bir yazar ve yayıncıdır. 'Zındık' olduğu gerekçesiyle 1546 yılında Paris'te idam edilen Dolet, Protestan olmakla suçlanmıştı.[8] Ancak uzun bir süre Hıristiyanlıktan uzaklaşacak derecede kendini klasik Roma edebiyatına adamış olan Dolet için, dar anlamda bir Luteryen ya da Calvinist demek de çok güçtü. Kaldı ki, sokak kavgalarında adam öldürecek kadar hiddetli olan bu yazarın yaşamı boyunca oldukça çok sayıda düşman kazanmış olduğu da düşünülürse, yazar arkadaşlarının kendisi hakkında söylediklerinin pek de sağlıklı bilgiler olamayacağı açıkça görülür. Dolet'nin dinsel ve düşünsel yaşam öyküsünü anlaşılır kılmaya çalışmış olan Febvre, dönemin başka karmaşık kişileriyle de bir hayli ilgilenmiştir. Bunun bir örneği hiç kuşkusuz Guillaume Postel'dir.[9] Avrupa'da Arap filolojisinin kurucularından olan Postel, dinsel birlik ve barış konusundaki spekülas-

7 İkl dünya savaşı arasında, bu derginin adı **Annales d'Histoire Sociale** idi. Marc Bloch ve Lucien Febvre derginin kurucularıydı. İkinci Dünya Savaşından sonra ikinci kez kurulmuş ve bu kez **Annales Économies, Sociétés Civilizations** adını almıştır. Halen bu ad altında çıkmaktadır.

8 Lucien Febvre, "Un cas désesperé? Dolet propagateur de l'Evangile", **Au coeur religieux du XVIe siècle,** 2. baskı (Paris: SEVPEN, 1968), s. 172-224.

9 Febvre, **Coeur religieux,** s. 219-220.

yonlarıyla çağdaşlarını bir hayli ürkütmüş ve ancak bir manastırda inzivaya çekilmekle 'zındık' olarak hüküm giymekten kurtulabilmiştir. Bu tür insanların iç dünyalarını inceleyen Febvre bu alandaki en çarpıcı örneği, Des Periers adlı bir 16. yüzyıl Fransız yazarı hakkındaki incelemesinde sunmuştur. Oysa günümüze tek bir önemli yapıtı kalan Des Periers hakkında bütün bildiklerimiz neredeyse yalnızca adından ibarettir.[10]

Dolet, Postel ya da des Periers gibilerinin dünyayı algılama biçimlerini açıklığa kavuştururken, Febvre, hep en cesur düşüncelerin bile dönemlerinin kavramsal donanımı ile düşünmek zorunda olduklarını vurgulamış ve bu yüzden de bu düşünürlerin yaygın kanaatleri paylaşma derecesi üzerinde durmuştur. Laikleşme sorunu bu konuda oldukça canlı bir örnektir. Bugün az çok laikleşmiş olan evlenme, yeni doğan bir çocuğun nüfusa kaydedilmesi ya da bir cenazenin kaldırılması gibi işler, 16. yüzyıl Avrupa'sında kilisenin müdahalesi olmadan yapılamazdı. Avrupa'da Hıristiyanlık uzun bir süre günlük yaşamın temel kaynağı olmaya devam etmiştir. Bu nedenle de, Avrupa'da laiklik bir hayli geç gelişmiş ve 17. ile 18. yüzyıldan önceleri, bir azınlık eğilimi biçiminde de olsa, pek etkili olamamıştır.

Bütün çok yönlü kavrayışına rağmen, Febvre'in 16. yüzyıl insanını incelerken belirli seçimler yapmış olduğu da tartışma götürmez. Örneğin, Febvre, bu dönemde hayli yaygın olan ve pek çok insanın kurban gittiği cadılık hurafesine değinmemekle kalmamış, devrin kitle ideolojisini oluşturan bu inançlara yapıtlarında önemli bir yer veren yazarlardan da uzak durmuştur.[11] Bu bakımdan, Febvre'in 16. yüzyıl aydınlarının çelişkileri konusunda uzmanlaşmış olduğu halde, Bodin'e hiç değinmemiş olması anlamlıdır. Zira, İspanya'dan Avrupa piyasasına yayılan gümüşün enflasyona neden olduğunu ortaya çıkaran ve siyaset teorisine oldukça önemli katkılarda bulunan Bodin, o devrin ölçülerine göre bile aşırı sayılabilecek bir derecede cadılığa inanmaktaydı.

İnsanoğlunun belli başlı duygularının tarihçelerinin yazılması gerektiği doğrultusunda sık sık önerilerde bulunduğu halde, böyle bir işe hiç girişmeyen Febvre'in bu davranışının, niceliksel çalışmalara duyduğu ilgisizlikten kaynaklandığı söylenebilir. Oysa niceliksel verilere başvurmadan kitle duyguları ile ilgili araştırma yapmanın zorluğu açıktır. Diğer yandan, bu olgunun önemli bir nedeni de Febvre'in düşün yapısında yatmaktadır. Febvre'in bir bakıma, zaten çok sempati duyduğu, yazar, filolog ve dinî reformcu Roterdamlı Erasmus'a benzediği düşünülebilir.

10 Lucien Febvre, **Origène et Des Périers** (Paris: Droz, 1943).

11 Bununla birlikte, zaman zaman konuya kısaca dokunmuştur. Örneğin bkz. "Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?", **Coeur religieux**, s. 301-309.

Erasmus gibi Febvre'in de tutkularının bile oldukça akılcı olması, onun bir araştırmacı olarak kuvvetli yanlarından birini oluşturur.[12] Sözgelimi kendini dünya savaşları döneminin şovenliğine kaptırmayan Febvre, Fransa'daki dinî reform hareketleri konusunu "Dinsel reformda Fransa öncü olmuştur", ya da "Dinsel reform, yani Protestanlık, Fransa'nın millî ruhuyla bağdaşmaz" gibi milliyetçi savların açıklayamadığını, bu tür savların araştırmaları olumlu bir biçimde yönlendiremeyeceğini büyük bir soğukkanlılıkla ortaya koymuştur.[13] Ancak kişiliğinin bu yönünden olsa gerek, şiddetli ve duygusal kitle tepkilerine bir ölçüde yabancı kalan Febvre, planladığı ve gerekliliğine inandığı "duygular tarihini' gerçekleştirememiştir.

MADDİ KOŞULLARIN UYANDIRDIĞI DUYGUSAL TEPKİLER

Kültürel coğrafya ve bölgesel tarihle uğraştığı gençlik döneminde tekniklerin gelişmesine de ilgi duyan Febvre, düşünce tarihi ile ilgilendiği dönemde de günlük hayatın temel gerçeklerini hiçbir zaman gözden kaçırmamıştır.[14] Bunun en somut delillerinden biri de, 19. yüzyılda yaşayan hali vakti yerinde bir kişinin, 16. yüzyıl zengin asilzadelerinin saraylarında bile pek rahat edemeyeceği gerçeğini dile getirişindeki canlılıktır.

Şöyle ki, dengesiz bir gıda rejimi ile beslenen, mahremiyetin söz konusu bile olmadığı sofasız evler ve büyük konaklarda, soba henüz yaygın olarak kullanılan bir araç olmadığından donan ve bu yüzden vakitlerinin büyük bir kısmını dışarda geçirmek zorunda kalan 16. yüzyıl insanlarının eve ve aileye olan bağlarının, bizim alıştığımıza kıyasla daha gevşek olması kaçınılmazdı. Ama diğer yandan duyguların kontrol altına alınması, bugünkü toplumlarda görüldüğü kadar gerekli sayılmıyordu.[15] Ne var ki Febvre bu tür gözlemleri dile getirirken her zaman ihtiyatlı bir ifade tarzı kullanmıştı. Oysa Philippe Aries gibi yazarlar bu konuda çok daha kesin iddialarda bulunmuşlardır. Sözgelimi Aries'e göre, 16. yüzyıl Avrupa'sında ebeveynler bebeklerine fazla bağlanmamayı, bir hayli yaygın olan çocuk ölümlerine karşı bir savunma mekanizması olarak benimsemişlerdi.[16]

12 Febvre, **Coeur religieux,** s. 73-138.

13 "Une question mal posée: Les origines de la Réforme française et le problème des causes de la Réforme," **Coeur religieux.** Bu makale, ilk kez 1929 yılında **Revue historique** adlı dergide çıkmıştır.

14 Bkz. Lucien Febvre, **Pour une Histoire à part entière** (Paris: SEVPEN, 1962), s. 647-686.

15 Bkz. "Les principaux aspects d'une civilization: la première Renaissance Française," **Histoire,** s. 529-604. Bu metin İngilizce olarak da yayınlanmıştır: Lucien Febvre, **Life in Renaissance France,** çev. Marian Rothstein (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).

16 Philippe Ariès, **L'enfant et la vie familiale sous l'ancien Régime** (Paris, 1973).

Günümüzde Aries'in ortaya attığı savların gerçekleri ne derecede yansıttığı tartışılmaktadır. Olaya bu açıdan yaklaştığımızda Fevbre'in kesin ve iddialı savlardan kaçınmakla daha isabetli bir seçim yapmış olduğunu söyleyebiliriz.

Febvre'in fiziksel ortamın etkileri hakkındaki gözlemleri de kendisinden sonraki araştırmacılar arasında geniş yankılar uyandırmıştır. Ona göre yaşam koşullarındaki mevsimlik değişiklikleri dahi kontrol altına alamayan insanoğlunun bu dengesizliklere karşı tepkisi ancak duygusal düzeyde kalabilmiştir. Febvre'den sonraki araştırmacılar ise aynı duygusal tepkileri, yaşam koşullarındaki dengesizlikten çok gıda rejimlerinin yetersizliğine bağlamışlardır.[17] Bir araya gelen kalabalık kitlelerin ani bazı duygusal tepkiler göstermesi pek çok uygarlıkta gözlemlenen bir olgu olmuştur. Ancak 16. yüzyıl Avrupa'sında tek tek bireylerin davranışlarında da benzer, ani duygusal tepkilerin izleri görülmektedir. Yergi amacıyla da olsa, Erasmus bu zihniyeti bir hikâyesinde şöyle yansıtmıştır[18]: Dört orta gelirli evli erkek, birlikte şarap içerlerken, aralarından biri heyecana kapılarak Kuzey İspanya'nın Compostella kasabasındaki Santiago kilisesini ziyaret edeceğini belirtir ve arkadaşlarından kendisine katılmalarını ister. Arkadaşlarından birisi ise bunun üzerine, kendisinin tapınmak üzere Roma'ya gideceğini bildirir. Sonunda bu dört arkadaş bir anlaşmaya vararak, önce hep birlikte Compostella'ya gitmeyi, daha sonra ise Roma'yı ziyaret etmeyi kararlaştırırlar ve verdikleri söz gereği yola koyulurlar. Erasmus, bu arkadaşlardan üçünün yolculuk sırasında öldüğünü, yalnızca birinin ailesinin yanına dönmeyi başarabildiğini anlatarak hikâyesini sona erdirir. Bu hikâye, düşünmeden yapılan adaklara karşı dinsel düzeyde bir uyarı olmak amacıyla yazılmıştır. Din olgusunun ahlaki yönlerini, törensel yönlerinden daha önemli sayan Erasmus, bu hikâyesinde bir başka basit ilkeye daha değinmiştir. Sorumlulukları olan olgun bir insan, bir kapris sonucu verilen bir söze uyarak, ailesini sefalete terkedemez. 20. yüzyıl okuruna böylesi bir öğüt basit ve hattâ 'zikre değmez' gibi gelecektir. Ancak Erasmus'un okurları bu ve buna benzer hikâyeleri hiç de basit bulmamışlar. O kadar ki, Erasmus'un ölümünden bir süre sonra yapıtlarının çoğu Katolik kilisesi tarafından yasaklanmıştır. Bu da kuşkusuz, yazarın can alıcı noktalara parmak basmış olduğunun, dolaylı da olsa, bir kanıtıdır.

17 Robert Mandrou, **La France aux XVIIe et XVIIIe siècles** (Paris, 1974), s. 255.

18 Febvre, **Renaissance France,** s. 22-23.

ASİLZADELER ÇEVRESİNDE EVLİLİK İLİŞKİLERİ

Rabelais, Dolet veya Des Periers'in yapıtları, aile ve evlilik gibi kurumların çözümlenmesini gerektirmeksizin açıklanabilmektedir. Zira özellikle Katolik bölgelerdeki 16. yüzyıl aydınları, genellikle ruhban sınıftan geldiklerinden evlenmezlerdi. Kaldı ki, evliliği düşündükleri vakitlerde de, çoğu bu kurumun Tanrı gözünde pek değerli olmadığını kabul ederlerdi. Erasmus'un yazılarının tutucu kilise yöneticilerini kızdıran yönlerinden biri de, bu yazarın evliliğe karşı takındığı farklı tavırdı. Rahip olduğu halde evliliğin erkekleri ve kadınların ahlaki gelişmelerinde olumlu bir rol oynadığına inanan Erasmus, bu düşüncelerini açıkça belirtmekten çekinmemiştir.

Öte yandan Marguerite de Navarre'ın yazdıkları, 16. yüzyıl asilzade evlilikleri gözden geçirilmeden açıklanamaz. Kardeşi Fransa kralı tarafından, siyasi bir ittifakı perçinlemek amacıyla iki kez istemediği adamlarla evlenmeye zorlanan bu prenses, kendi hayatında asilzade evliliklerinin bütün kurumsal baskılarına maruz kalmıştı. Daha sonra, yine aynı kralın isteği üzerine Marguerite bu kez de kendi öz kızını zor kullanarak evlendirmişti. Fakat hemcinslerinin çoğundan farklı olan kızı Jeanne d'Albert protestolarını bir noter aracılığıyla belgelemekten çekinmemişti. Ömrünün son yıllarında deneyimlerini küçük hikâyeler haline getiren Marguerite'in bu yapıtları bugün hâlâ okunmakta ve hattâ yabancı dillere bile çevrilmektedir. Ancak 19. ve 20. yüzyılın kimi okurları bu hikâyeleri gayri ciddi bularak, dinsel şiirler yazan bir yazara yakışmadığını ileri sürmüşlerdir.

İlk bakışta çelişkili görünen bu durumu açıklamak için Febvre, ortaçağ ve hattâ 16. yüzyılda asilzade evliliklerinin ancak yüzeyde Hıristiyanlaşmış bir kurum olduğunu hatırlatmıştır. Bu iddiası kendisinden sonraki araştırmacılar tarafından da doğrulanmaktadır. Örneğin Georges Duby, ortaçağ asilzadelerinin karılarını akla gelebilecek her türlü nedenden ötürü boşadığını ve sonra da kilisenin yasaklarını hiçe sayarak yeniden evlendiklerini göstermiştir. Miladi 1000 yılları Avrupa'sında 'iyi bir eş' olmak[19] için, kocanın her türlü kapris, haksız suçlama ve hakaretlerini sabırla karşılamak ön koşuldur. Öte yandan İngiliz araştırmacı Lawrence Stone, 16. yüzyıl sonları ile 17. yüzyıl başlarında İngiltere'de 'Püriten' (aşırı Protestan) hareketin, beraberinde yeni bir evlilik anlayışı getirdiğini vurgulamış[20] ve bu yeni anlayışı şöyle açıklamıştır: Eşlerin karşılıklı olarak iyi anlaşması ilk kez dinsel bir erdem sayılmaya başlamıştır

19 Georges Duby, **Le chevalier, la femme, le prêtre, Le mariage dans la France féodale** (Paris, 1981), s. 135 vd.

20 Lawrence Stone, **The Crisis of the Aristocracy 1558-1641** (Oxford, 1966), s. 589-671.

ve bu tür evlilikleri mümkün kılmak ve yaygınlaştırmak amacıyla ilk kez, gayri resmî olarak da olsa gençlere büyüklerin kararlaştırdıkları evlilikleri reddetme hakkı tanınmıştır.

Ancak biz Marguerite de Navarre'ın anlattığı dünyanın Lawrence Stone'inkinden çok Duby'nin anlattığı dünyaya benzediğini görüyoruz. Hattâ 1600 yıllarında bile, evlilik ve ahlak konusunda normalin üstünde bir duyarlığa sahip, dinine düşkün 'Püriten' asilzadelerin çoğunun, 1000'li yıllarda yaşamış hemcinslerinden o kadar da farklı davranmadıklarını görürüz. Marguerite de Navarre'ın hikâyelerinde, yalnızca üst düzeydeki asilzadelerin değil, sarayda parasız hizmet gören soyluların da evliliklerini maddi çıkarları doğrultusunda düzenledikleri görülür. Özellikle erkeklerin her şeyden önce drahomaya değer verdikleri yaygın olarak bilinen açık bir gerçektir. Hikâyelerin hayal dünyasında dahi, birbirlerini seven çiftlere evlenme imkanı tanınmamakta ve aşk, toplumdan ve aile gibi kurumlardan tamamen bağımsız olarak algılanmakta ve yaşanmaktadır.

Marguerite ve kendisi gibi belirli bir kültür düzeyine erişmiş pek çok soylu için aşkla ilgili deneyimler, tam anlamıyla gelişmiş bir kişiliğin oluşması için elzemdir. Fakat toplumun ve ailenin dışında yaşanan bu deneyimlerin çoğunun sonucu şüphesiz trajiktir. Febvrei'n çözümlediği hikâyelerden birinde, erkek kahraman kurtuluşu savaşta ölmekte, kız ise bir manastıra girmekte bulur. Marguerite, manastırların din açısından pek yararlı olduğuna inanmadığından, bu son nokta özellikle ilginçtir.

Bu durumda, orta yaşlı ve dindar bir kadın olan Marguerite de Navarre'ın bile, hikâyelerinde neden mutlu ve birbirlerinin duygusal gelişimini destekleyen çiftlere yer veremediği anlaşılmaktadır. Hattâ Febvre, bunun 16. yüzyılda soyluların tasavvur dahi edemeyeceği bir şey olduğunu söylemektedir ama bu iddianın biraz abartılı olduğunu kabul edebiliriz. Çünkü ortaçağın şövalyelik romanlarında bile, zaman zaman hem eş hem de sevgili olan soylu kadınlara rastlanmaktadır.

Marguerite de Navarre hikâyelerinde gerçek yaşamda meydana gelen ya da gelebilecek olan olayları yansıtmak istediğini belirtmiştir. 16. yüzyıl Avrupa'sının günlük yaşamında aşk ve sevgi, evlilik kurumu ile kolay kolay bağdaşmadığından, Lucien Febvre, Marguerite'in hikâyelerinde anlattıklarıyla gerçeği yansıttığını ve dolayısıyla diğer yapıtlarında benimsediği dindar dünya görüşüyle çelişkiye düşmediğini öne sürmüştür. Zira çelişki Marguerite'in kişiliğinden değil, betimlemeye çalıştığı toplumun yapısından kaynaklanmaktadır.

BURJUVA USULÜ BİR DİN Mİ?

16. yüzyılın dinî üslubunu inceleyen Febvre, zihniyet olgusunun maddi ve toplumsal çevre koşullarıyla ilişkisinin altını çizmeye özen göstermiştir. Fakat her şeyden önce "dinî üslup" terimi ile ne kastedildiğini açıklamamız gerekir. Hıristiyanlık temel ilkeleri açısından çok yavaş değişmiştir. Özellikle Katolik kilisesi bugün hâlâ, ilk kez 16. yüzyılın ortalarında saptanan ilkeler doğrultusunda hareket etmektedir. Buna rağmen, 'dogma'ların çizdiği çerçeve içersinde, dini bir yaşam uğraşı haline getiren kişilerle, yani ruhban sınıfı ile, dindarlığını kiliseye gitmekle ifade eden halkın farklı dönemlerde farklı yaklaşımlar benimsediğini görüyoruz. Febvre, 16. yüzyılda Protestan kiliselerinin doğuş çağında Protestan öncüleriyle, Katolik kilise içersinde kalmayı yeğleyen dinî reformcuların ortak amaçları olduğunu savunmuştur.[21]

Bu ortak amaçlardan biri Tanrı ile mümin arasındaki aracıların ortadan kaldırılması idi. Gerek Luther, gerek kilise ile bütün sürtüşmelerine karşın Katolik kalan Erasmus, Meryem Ana ile azizlerin dindeki rollerini ve genel olarak dinî törenlerin Katolik kilisesi içindeki yerini asgariye indirmeye çalışmışlardır. İnanan bireyin Tanrı gözünde ancak inancı sayesinde makbul olabileceğine inanan Luther ve Erasmus, 'hayır işlerinin' ise kulun günahları karşısında gülünç derecede yetersiz kaldığını savunmuşlar, ancak yine ortak olarak benimsedikleri bu inançlar temelinde ortak bir taktik geliştirememişlerdi. Her ne kadar geçici bir süre için de olsa, bu iki 'sözde müttefik' birbirleri hakkındaki gerçek fikirlerini beyan etmekten kaçınmışlar ise de, daha sonra aralarındaki uyuşmazlık açık bir düşmanlığa dönüşmüştür.

Febvre'e inanmak gerekirse, Luther ve Erasmus gibi çok farklı iki düşünürde görülen bu ortak özellikler, dönemin çerçevesini oluşturan burjuva zihniyetinden kaynaklanmaktadır. Febvre'e göre, 16. yüzyıl tipik burjuvası maceracı tüccarlardı. Bunlar işi gereği sık sık seyahat etmek zorunda kalan ve oldukça tehlikeli yollarda yolculuk etmek cesaretini gösteren insanlardı.[22] Ancak bir tüccar rizikoya girmeden önce enine boyuna düşünmek zorundaydı. Alışkanlık haline gelen bu ilkel akılcılıkları, tüccarların tüm yaşamlarını etkiliyordu. Bu yüzden belirli bir eğitim düzeyine erişmiş tüccarlar, dindar kalmakla birlikte, benimsedikleri dinde 'anlaşılabilirlik' arıyorlardı. Kaldı ki, zengin ve kimi zaman toplumda hatırı sayılır bir rol oynayan tüccar, kendine güvenmekte ve dolayısıyla gerek bu dünyada gerekse öbür dünyada tüccarlara ikincil bir yer veren

21 Febvre, **Coeur religieux,** s. 108.
22 Febvre, **Renaissance France,** s. 92.

hiyerarşilere karşı sabırsızlık göstermekteydiler. Ayrıca, emeği sayesinde yükselen tüccarlarda 'emek' olgusunu yüceltme eğilimi de görülüyordu. Çalışmamak, iş yapmamak soyluların, kendilerini tanımlarlarken, özellikle önemli saydıkları özelliklerdi. Ayrıca, din adamlarının da çalışmaması doğal sayılırdı. Oysa burjuvaların gözünde bu tutum tembellikten başka bir şey değildi. Gerek Luther, gerekse Erasmus'un rahiplik kurumuna karşı çıkmaları, Febvre'in gözünde bu bakımdan özellikle anlamlıdır: Manastır rahipliğinin 16. yüzyılda geniş çapta reddedilmesi, burjuvaların güçlenmesine bağlanabilir.

UYGARLIK VE TOPLUM OLGULARINI KAPSAYAN YEKNESAK BİR DÜNYA GÖRÜŞÜ

Hiç de Marksist sayılamayacağı halde, Febvre, düşünce sisteminde uygarlığın maddi temellerine oldukça önemli bir yer ayırmıştır. Duygusal ve hattâ düşünsel üslupların maddi ve toplumsal temellerden ayrı düşünülmemesi gerektiğine içten inanmışsa da bu varsayımını yapıtlarında açık olarak dile getirdiği söylenemez. Hattâ Rabelais, Luther ve Des Periers hakkında yazdığı kapsamlı kitaplarda bu kişilerin ekonomik durumuna pek az değinmiştir. Bütün çalışmalarında vermeye çalıştığı temel mesaj şöyle özetlenebilir: 16. yüzyılda yaşamış bir Avrupalı, çağının bazı temel varsayımlarına karşı çıksa bile, hassas bir gözlemci, onun bu çağın insanı olduğunu hemen anlayabilir. Bunu mümkün kılan da, içinde yaşanılan duygusal ve düşünsel ortamın herkesin kişilik yapısında bıraktığı derin izlerdir. Bu düşünce ortamı kuşkusuz insanların çevreleri üzerinde sağladıkları kontrolün derecesi ile belirlenmektedir. Ancak hakim olan grubun kendini 'yükselen' mi yoksa 'önemini yitirmekte olan' bir topluluk olarak mı algılaması da bu düşünce ortamının niteliğine daha bir belirginlik kazandıracaktır.

Kuşkusuz maddi ve sosyal koşulların etkisi, Fransızların 'zihniyet' **(mentalité)** diye adlandırdığı ve uygarlığın alt yapısı sayılabilecek düzeyde daha açık olarak görülecektir. Diğer yandan soyut düşüncenin daha 'yüksek' basamaklarında, örneğin, felsefede ilahiyatta, bilimde, düşünce daha çok bu alanların kendi iç dinamiği tarafından belirlenecektir. Febvre'in Marguerite de Navarre üzerine yaptığı incelemenin, diğer uygarlık tarihi çalışmalarının yanında oldukça 'maddeci' görünmesi aradaki bu farkı yansıtıyor olabilir. 16. yüzyıl Avrupa'sında, prenses de olsa bir kadının yüksek eğitim görebilmesi oldukça güçtü. Çok az Latince bilen ve dönemin düşünce dünyasında giderek önem kazanmakta olan klasik Yunancayı ise hiç bilmeyen Marguerite, yazdığı en soyut şiirlerde bile yük-

sek düzeyde bir felsefe ve ilahiyat düşüncesine erişememiş, buna karşılık, günlük gerçeklere bütün yapıtlarında ağırlık vermiştir.

Febvre düşünce hayatı ile sosyal ortam arasındaki ilişkileri her zaman dikkatle izlemiştir; ancak böyle bir ilişkinin varolduğunun bilincinde olması sayesinde bütün yapıtlarını ortak bir tarih görüşü çerçevesinde işlemiştir. Böyle bir bilinç söz konusu olmasaydı, Febvre'in kültürel coğrafya ve bölgesel tarihten düşünce tarihine doğru kaymasını ancak onun gittikçe 'günlük yaşam' ve 'yaşamın maddi koşulları' gibi olgulardan uzaklaşmış olması ile açıklayabilirdik. O zaman da Febvre'in yaşamının ikinci yarısında 19. yüzyılın geleneksel 'düşünce tarihi'ne döndüğünü kabul etmek zorunda kalırdık. Öte yandan, Febvre'in yapıtlarından, yazarın olayı hiç de böyle görmediği anlaşılmaktadır. Örneğin, Luther hakkındaki araştırmasında, Febvre bir yerde, insan ile toplum arasındaki gerginliğin tarihin ana sorunu olduğunu söylemektedir. Soyut bir düzeyde böyle bir sav özgün görünmemekle birlikte, Febvre bu basit savı zenginleştirme yoluna gitmiştir: Doğal ve toplumsal koşulların düşünce ortamının oluşması üzerindeki etkisi ve bu koşulların çağın en cesur düşünürlerinin düşüncelerine bile çizdiği sınırlar, Febvre'in belli başlı konuları arasındadır. Bu açıdan bakıldığında Febvre 16. yüzyıl Fransız uygarlığını çarpıcı bir biçimde açıklamıştır.[23]

LUCİEN FEBVRE'İN BİR "TEMA"SI ÜZERİNE ÇEŞİTLEME

Fuad Köprülü'nün **Osmanlı Uygarlık Tarihi** zamanında bir çığır açmış olduğu halde, sonraki dönemlerde bu alan üzerinde yeterince çalışılmış olduğu söylenemez. Febvre'in yapıtları, yazar ilk bakışta oldukça geleneksel teknikler kullanmış bile olsa, uygarlık tarihinde ne gibi sonuçlara varılabileceğini göstermek bakımından ilgi çekicidir. Bir ilerki aşama, yani karşılaştırmalı uygarlık tarihi içinse Febvre'in yapıtları birer ön çalışma niteliğindedir. Ancak Osmanlı ve Avrupa uygarlıklarının karşılaştırılmaları yapılmadan önce Osmanlı kültürü üzerinde çok daha yoğun araştırmalar gereklidir. Biz, bu yazının kapsamı içersinde, böyle bir çalışmanın hangi yollardan gidilerek yapılabileceğini göstermeye çalışacağız.

Febvre'in Luther, Rabelais veya Marguerite de Navvarre üzerindeki çalışmalarının benzeri bir araştırmanın, 17. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun üst tabakasını konu edineceğini düşünürsek, kahraman olarak kolaylıkla Evliya Çelebi ele alınabilir.[24] İlk anda Evliya Çelebi'nin akla gelme-

23 Febvre, **Renaissance France,** s. 84 vd.

24 Evliya hakkında son yıllarda yapılan yayınların bibliyografyası için bkz. **Turkologischer Anzeiger** (Viyana: Verlag des instituts für Orientalistik, 1973).

sinin nedeni, hem uygarlık tarihi yönünden hayli zengin **Seyahatnamesi** hem de hakkındaki ayrıntılı çalışmaların varlığıdır. Evliya'nın kaynaklarını ele alış biçimi, Osmanlı coğrafya yazarları arasındaki yeri ve seyahatlerinden hangilerinin gerçek olduğu günümüzde artık biliniyor. Hal böyle olunca da, bu tür bir araştırmaya Evliya'nın **Seyahatname**'sinde adı geçen dost ve arkadaşlarıyla başlamak mümkündür. Pek çoğu gerek Osmanlı tarihlerinde gerek arşiv kaynaklarında adı geçecek kadar önemli olan bu kişilerin toplumda işgal ettikleri yeri saptamak kolaydır. Evliya'nın çevresi ile olan ilişkilerinde, Evliya'nın bu konulardan doğrudan doğruya söz etmediği durumlarda bile, tarikatlerin, saray ilişkilerinin ve benzeri grupların toplumsal etkileri ortaya çıkmaktadır.

Başka bir yaklaşımda, Evliya'nın belli konular karşısında takındığı tavrı açıklamak olabilir. Sözgelimi din gibi oldukça can alıcı bir noktanın ele alındığını düşünürsek, Evliya'nın dinin toplumdaki yerini nasıl gördüğünü, ulema ve derviş şeyhlerinin rolünü nasıl algıladığını, anlaşmazlıklarda taraf tutup tutmadığını, dinin korunmasında Sultan ve devlet örgütlerinin işlevlerinin neler olduğu hakkındaki görüşlerini incelememiz gerekir. Evliya Çelebi'nin **Seyahatname**'sinde hem Osmanlı öncesi, hem de Osmanlı döneminde yaşamış çok sayıda dindar hükümdardan sözettiği bölümler, bu sorulara açıklık getirmekte bize yardımcı olabilir. Aynı bağlamda hac konusu hakkındaki düşünceleri de dikkate değer. Zira ancak ömrünün sonuna doğru hacca gidebilen büyük seyyah, **Seyahatname**'sinde hac ile ilgili düşünce ve görüşlerini oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır.

Bir ikinci aşamada, Evliya Çelebi'nin düşünce ve tepkilerinin hangi uygarlık geleneklerine bağlanması gerektiğinin saptanması gerekir. Evliya Çelebi'nin kent tanımları, hep aynıdır ve bugün de ansiklopedilerde ancak bu aşamadan sonra saptamaya başlayabiliriz. Böyle bir çalışma için **Seyahatname**'de, format (yazınsal kalıp) gereği olmadıkları halde yer alan gözlemlerin bir listesini çıkartmak düşünülebilir. Sözgelimi, Evliya Çelebi'nin kent tanımları, hep aynıdır ve bugün de ansiklopedilerde kullanılan formatlara uygundur. Öte yandan Evliya Çelebi için, sadece bir çizgiden ibaret olan 'yol'un tek ilgi çekici özelliği kaç kent ya da kasabayı birbirine bağladığıdır. Ayrıca yollar zaman zaman tehlikeli olabilmeleriyle de Evliya Çelebi'nin dikkatini çeker. Bu yüzden Evliya Çelebi'nin yol kavramı kişisel olmaktan çok, Celali ve Bedevi baskınlarının, denizde ya da çölde yaşanan fırtınaların yaygın olduğu bir dünyanın ürünüdür. Oysa, Evliya Çelebi **Seyahatname**'sinin bir bölümünde yazısına egemen olan 'format'ın dışına çıkıp, oğlunu kaybetmiş bir kadının duasını aktardığında, bu gözlemin seyyahın kendi katkısı olduğu sonucuna varabiliriz.

Ele alınabilecek diğer bir konu da Evliya Çelebi **Seyahatname**'sinin 18. ve 19. yüzyıllarda uyandırdığı yankılardır. Ancak Febvre türü bir araştırmanın sonucunda dönemin resmî ve bilimsel coğrafyalarının, büyük ölçüde kişisel gözlemler üzerine kurulmuş bu kitaba nasıl bir tepki gösterdikleri, 'elit' tabaka içersinde 'bilimsel inceleme'leri 'eğlence için yazılan kitaplar'dan ayırırken yaygın olarak kullanılan ölçütlerin neler olduğu, popüler okuyucuların bu yapıtı hacı adaylarına hac sırasında edilmesi gereken duaları öğreten bir "menasik-ül hacc' olarak algılayıp algılamadıkları gibi sorular cevaplandırılabilir. Bu tür sorular daha da geliştirilebilir. Ancak böyle bir geliştirme çabası daha çok fiilen böyle bir araştırmaya girişecek olan araştırmacıya yakışacaktır.

Ayrıca yalnızca Evliya Çelebi değil başka birçok Osmanlı siması da benzer bir çalışmaya konu olabilir. Örneğin **Tacüt tevarih** yapıtının yazarı ve Sultan III. Murad'ın hocası Sadettin Efendi bu bağlamda ilk akla gelen diğer isimlerden. Gerçi kitabın üslubu Evliya'nınkinden çok daha zordur. Diğer yandan, Hoca Sadettin'in saray ile yakın ilişki içersinde bulunmuş olması ve uzun yıllar boyu yüksek mevkilerde kalmayı başarmış bir ulema sülalesinin kurucu olması, kendisini, dönemin siyasi kültürü konusunda birinci dereceden bir tanık yapmaktadır. Osmanlı tarihi bu yazarların dışında da, bu konuda bize daha pek çok aday sunacak kadar zengin ve cömerttir.

Çevirenler: İsen Arıcanlı ve
Latife Özkaramete

Feelings Also Have A History: Works Of Lucien Febvre

Suraiya Faroqhi

Summary

In the present article Lucien Febvre is viewed as one of the founders of what today is generally called the 'history' of mentalities'. Febvres' own approach, however, involved not the history of 'basic' sentiments such as love or fear which since has been taken up by scholars like Jean Delumeau *(La Peur en Occident.* Paris, 1978). Rather Febvre was fascinated by what might be called the middle brow culture of the European 16th century, the world of ideas and sentiments whicy lay between the cerebral approach of an abstract philosopher, on the one hand, and the basic sentiments shared by all members of humanity, on the other. Sometimes it almost as if Febvre's own rationality which allowed him to keep aloof from the nationalistic passions of the years between the two wold wars, at the same time made him hesitate to deal with basic human sentiments in their often overwhelming violence.

While in no way a Marxist, Febvre never tired of pointing out that ideas and sentiments developed in a concrete social and technical environment, and cannot be understood without reference to this background. In this context, he wrote whole books to prove that certain attitudes which to us appear mutually exclusice, like religious commitment and a fondness for frivolous stories, in no way seemed so to a Frenchman of the sixteenth century. The present article attempts to point out the way in which these approaches can be made fertile to the historian studying Ottoman social and intellectual history.

İletişi

Liberalizmin Liberal Gelenek İçinden Bir Eleştirisi: C.B. Macpherson

*Binnaz Toprak**

I

Bu yazıya, C.B. Macpherson'ın Milton Friedman üzerine bir makalesinde değindiği mezar taşları tartışmasıyla başlamak istiyorum.[1] Friedman, **Kapitalizm ve Özgürlük** adlı yapıtında Marksist teoriyi eleştirirken geçmiş emek kavramını ele almakta, Marksist öğretide geçmiş emeğin sömürülmüş olduğu savının yattığını, bu savın eylem platformunda zımnen bize yüklediği sorumluluğun ise geçmiş emeğe üretimdeki payını geri vermek olduğunu belirtmektedir. Friedman bunun olanaksızlığına değinmekte, ancak ille de haksızlığı gidermek istiyorsak bunu olsa olsa görkemli mezar taşları dikerek gerçekleştirebileceğimizi söylemektedir.[2] C.B. Macpherson ise, Friedman'ın ya Marksizmi bilmediğini ya da

* Boğaziçi Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi.

1 Bkz. C.B. Macpherson, "Elegant Tombstones: A Note on Friedman's Freedom," **Democratic Theory: Essays In Retrieval** (Oxford: Clarendon Press, 1973) içinde, s. 143-156.

2 **A.g.e.,** s. 155.

bilinçli olarak çarpıttığını kaydettikten sonra, **Kapitalizm ve Özgürlük**'teki temel varsayımların ve bu varsayımlardan hareketle elde edilen sonuçların mantıksal içtutarsızlıklara yol açtığını ileri sürmektedir. Macpherson, bu şekliyle Friedman'ın kitabının liberalizmin savunusu olarak görülemeyeceğini, ancak ille de **Kapitalizm ve Özgürlük**'ün liberal düşünceye katkısını belirtmek istiyorsak, bu katkının olsa olsa liberalizm için dikilmiş görkemli bir mezartaşı olabileceğini söylemektedir.

Gerçekten, C.B. Macpherson'ın siyasal düşüncesindeki temel sorunsal liberalizmin bu görkemli, görkemli olduğu ölçüde de göz boyayan mezartaşlarını yıkmak, yerine liberal öğretinin 20. yüzyıl ve ötesinin sanayi toplumlarında geçerliliğini koruyabilmesinin düşünsel boyutlarını araştırmaktadır.

Benim bu yazıdaki amacım C.B. Macpherson'ın siyasal düşüncesini tümüyle ele alıp incelemek değildir. İlgilenenlere Levent Köker'in **Toplum ve Bilim**'de Macpherson üzerine yayınlanmış makalesini öneririm.[3] Bu [illegible] amacım Macpherson'ın liberalizm eleştirisini özetlemektir. Bu yazıdan [illegible]lü olduğunu, liberalizm üzerine tartışmalarda Macpherson'-eleştirinin gu[illegible]önüne alınması gerektiğini düşünüyorum.
ın görüşlerinin gu[illegible]

II

Macpherson, Batı'daki liberal-demo[illegible]kratik teorinin dayandığı iki temel hipotez olduğunu belirtir.[4] Birincisi, liberal topl[illegible]mun bireysel faydaları azamileştirdiği, ikincisi ise 'bireysel güçleri' azamileşti[illegible]liğidir. Birinci hipotezin kökeni 19. yüzyıl Faydacılık felsefesinde bulunabil[illegible]r. İkinci hipotez, liberal teorinin John Stuart Mill'den itibaren liberal-demo[illegible]ratik teoriye dönüştüğü noktada ortaya atılmış ve liberal düşünceye yeni bir boyut katmıştır. Her iki hipotezin de temelindeki fikir, liberalizmin insanın gelişmine en uygun ortamı sağlayan bir toplum modeli oluşturdu[illegible]udur. Ancak, bu iki hipotezin hem insana bakış açıları hem de tarihsel k[illegible]ökenleri farklıdır.

Birinci hipoteze göre liberal toplum, başka toplum modelleriyle karşılaştırıldığında, bireyin seçim özgürlüğünü kurumsallaştırarak bireysel faydaları ve tatminleri azamileştirir. Ayrıca bunu eşitlikçi bir biçimde ger-

3 Levent Köker, "Serbest Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C.B. Macphereon'un Siyasal Düşüncesi," **Toplum ve Bilim**, Kış 1984 (sayı 24), s. 155-170.

4 Bu makalenin II. III. ve IV. bölümlerinde özetlenen fikirler için, bkz. C.B. Macpherson, "The Maximization of Democracy", ve "Democratic Theory: Ontology and Technology," **Democratic Theory: Essays in Retrieval** içinde, s. 3-38.

çekleştirir. Her bireyin kendine özgü faydaları azamileştirmeye eşit hakkı vardır ve toplam üretime katkısı oranında dağıtımdan payını alır.

Macpherson'a göre, faydaların azamileştirilmesini bir toplumun temel varoluş nedeni olarak görmek için insan doğasına ilişkin belirli bir varsayımın yapılmış olması gerekir. Benthamizmin dayandığı bu varsayım ise insanın faydaların tüketicisi olduğudur. İnsan öyle bir yaratıktır ki sürekli olarak tatmin edilmesi gereken sınırsız istekleri vardır. İyi toplum bu faydaları azamileştirir.

Liberal düşüncenin ikinci hipotezi, liberal-demokratik toplumun insanın 'güçlerini' azamileştirdiğidir. Buradaki güç kavramı insana özgü yetenekleri içermektedir. Liberal toplum bu yetenekleri kullanma ve geliştirme olanaklarını azamileştirir. İkinci hipotezde, ilkinden farklı olarak, insan doğası hakkında şu temel varsayım vardır. İnsan tüketici değil, yaratıcıdır. İnsanı insan kılan özellik yaratıcılığını ve yeteneklerini geliştirebilmesidir. Bu çaba çeşitli şekiller alabilir. Örneğin, insanın rasyonel düşünme yeteneği vardır. Ahlaki değerler ve davranış kuralları oluşturmuştur. Estetik yaratıcılık, arkadaş sevgisi, aşk, dinsel inanç vb. ifade biçimleri insanın kendisini tanımlamasının simgesel yollarıdır. İnsana özgü bu özelliklerin ortaya çıkması ve gelişmesi kendi içinde bir amaçtır. Tüketimden elde edilecek tatmin için bir araç değildir.

İnsanın doğasına ilişkin bu bakış açısı Faydacılık felsefesinin tam tersi bir görüşü içermektedir. Macpherson, bu ikinci hipotezin insanı salt tüketici olarak gören Benthamizme karşı bir tepki niteliğinde geliştiğini; 19. yüzyılda Benthamizme karşı tepkilerin çeşitli olduğunu (muhafazakâr, ılımlı, radikal); Caryle, Nietzsche, J.S. Mill, Marx gibi isimleri bu açıdan aynı çatı altında toplayabileceğimizi belirtir.

Macpherson'a göre tüm bu düşünürler, şu ya da bu biçimde, insanın doğasının belirli bir amaca yönelik yaratıcılığa dayalı olduğu fikrini geri getirdiler. Geri getirdiler çünkü bu Batı'nın hümanist geleneğinde çok eski bir fikirdi. Aristo'dan 17. yüzyıla kadar insanın rasyonel bir amaç için kendi gücünü ve yeteneğini kullandığı fikri egemendi. Bu hümanist geleneğin kapsamı 17. yüzyılda İngiltere'de çağdaş pazar toplumunun ortaya çıkmasıyla daraltıldı. Rasyonel davranış, sınırsız isteklerin tatmini için gene sınırsız bir bireysel mülk edinme çabası ve tüketime yönelme olarak yeniden tanımlandı.

Macpherson'a göre, 19. yüzyıla gelindiğinde Faydacı görüş pazar toplumunda çok derinden kök salmıştı. Bu nedenle, liberal gelenekte tümüyle dışlanması olanaksızdı. Demokrasinin gelişmesiyle birlikte egemen görüş olarak kalması da mümkün değildi. Sonuçta, insan doğasına ilişkin bu iki farklı görüş arasında bir tercih yerine ikisinin birleştirilmesi

yoluna gidildi. Bu gerekliydi çünkü 17. ve 18. yüzyıllarda gelişmiş olan demokrasi-öncesi liberal geleneğin demokrasinin gereklerine göre yeniden ayarlanması gündeme gelmişti.

III

Macpherson, liberal-demokratik kuramın bu iki hipotez etrafında şekillenmesinden hareketle her ikisini de liberalizmin kendi mantığı içinde eleştirmektedir. Önce ilk hipotezden başlayarak Machperson'un eleştirilerini özetleyelim.

Hatırlanırsa, birinci hipoteze göre, bireysel girişimciliğe ve bireyin sınırsız mülk edinme isteğine dayalı kapitalist ekonomi, gerekli sosyal ve siyasal kurumların da oluşturulmasıyla, bireysel faydaları eşitlikçi bir biçimde azamileştirir.

Macpherson'a göre, kapitalist ekonominin bireysel faydaları azamileştirdiği savı 20. yüzyıl iktisatçıları tarafından hemen hemen çürütülmüştür. Bireysel faydaların toplamının azamileştirilebileceği görüşü mantıksal bir engelle karşı karşıyadır. Farklı bireylerin ne gibi şeylerden tatmin olacakları birbiriyle tek bir ölçek üzerinde karşılaştırılamaz; dolayısıyla bunlar birbiriyle toplanamaz; dolayısıyla serbest pazarda üretilen faydalar dizisinin başka bir sistemde üretilebilecek olan faydalar dizisinden daha üstün olduğu gösterilemez; dolayısıyla, pazar mekanizmasının faydaların toplamını azamileştirdiği söylenemez.

Macpherson'a göre, pazar mekanizmasının faydaları eşitlikçi bir biçimde azamileştirdiği hipotezinin ise daha büyük sorunları vardır. Liberal gelenekte eşitlikçilik kavramı, her bireyin toplam üretime katkısı oranında dağıtım öngörür. Liberal ekonomistler serbest rekabetçi pazarın herkese katkısı oranında ödül dağıttığını, bu katkının ise özel mülkiyette olan herhangi bir kaynak vasıtasıyla yapılabileceğini gösterebilirler. Bu kaynak, sermaye ya da toprak olabileceği gibi bireyin kendi gücü ve becerisi de olabilir. Ancak, mevcut kaynak dağıtımının adil olduğu kanıtlanamazsa, eşitlikçi bir azamileştirmeden söz edilemez. Eğer eşitlikçilik harcanan bireysel güç ve beceri ile orantılı bir ödül dağıtımı olarak tanımlanırsa, serbest piyasa modelinin eşitlikçi olmadığı açıktır. Serbest piyasada ödüller, güç ve beceri dışında bireyin mülkiyetindeki kaynaklara orantılı dağıtılır. Bu kaynakların ne şekilde bireysel mülkiyete geçtiği sorulursa, bunun harcanan güç ve beceriyle ilgili olmadığı kesindir. Başka bir deyişle, serbest piyasa çalışmaya dayalı eşitlikçi bir dağıtım yapmaz. İhtiyaca göre de dağıtmaz. Bu durumda, hangi eşitlikçi ilkelere göre dağıttığı söylenebilir?

Macpherson bu eleştirilerden hareketle, tam rekabet ortamında bile faydaların azamileştirildiği ve bunun eşitlikçi bir biçimde gerçekleşebildiği hipotezinin geçersiz olduğunu belirtir. Kaldı ki, kapitalist ekonomi hızla tam rekabet koşullarından oligopoli, monopoli, fiyatların ve üretimin pazar mekanizması dışında belirlenmesi doğrultusunda gelişmektedir. Bu bağlamda da ileri sürülen hipotez geçerli değildir.

IV

Liberalizmin ikinci hipotezi, hatırlanacağı gibi, liberal-demokratik toplumda doğa ya da Tanrı tarafından insana verilmiş olan yeteneklerin kullanılabilme ve geliştirilebilme olanaklarının azamileştiğidir. Macpherson bu hipotezin ahlaki bir tanım içerdiğini belirtir. İnsanın herhangi bir amacı gerçekleştirmek için salt doğal yeteneklere sahip olması, gücünü ve becerisini kullanması yeterli değildir. Yeteneklerini kullanılabilmek için kendisi dışında neye gereksinimi varsa bunlara ulaşabilme olanağı da önemlidir. Bu olanak sınırlanırsa gücü azamileşmez, tersine azalır.

Macpherson'a göre, bu ahlaki görüşe karşılık insanın gücü betimsel olarak da tanımlanabilir. Betimsel tanımda, insanın kendini geliştirmesi için gereksinimi olan kaynaklara serbest ulaşım olması gerekmez. Bir insanın gücü, o anda sahip olduğu güçtür. Kendini geliştirmek için gereksinimi olan güç değildir. Daha önce başkalarının güç ve becerilerini kullanarak elde ettiği artı güç, ya da kendi gücünden başkalarına devrettiği eksi güç de hesaba katılır. Dolayısıyla, bu tanıma göre bir insana kendini geliştirme olanağı tanımazsanız gücünde bir azalma olmaz çünkü güç hesapları bu tür azalmalar işin içine girdikten sonra belirlenir.

Macpherson'a göre olanakların sınırlandırıldığı bir toplumda ne gibi sonuçlarla karşılaşılabileceği hakkındaki fikriniz bu iki görüşten hangisini kabul ettiğinize göre şekillenir. Ahlaki tanımı kabul ederseniz, sürekli olarak bazı insanların gücünün başkalarına devredildiğini de kabullenmeniz gerekir. İnsanın gücünü devralmanın bir yolu, kendisini geliştirmesi için gereksinim duyduğu şeylere serbest ulaşım tanımamaktır. Bunlara ulaşmak istiyorsa, kendi gücünden ödemesi gerekir. Bu ise zorunlu olarak bazı insanların gücünün azalması demektir. Buna karşılık, betimsel tanımı kabullenirseniz, bu tür güç aktarımından söz edilemez.

Macpherson'a göre 19. yüzyılda liberal geleneğe eklenen kavram ahlaki tanımdı. Ancak Macpherson bu kavramın kapitalist bir toplumla bağdaşamayacağı görüşündedir. Kapitalist model, yapısı gereği bazı insanların gücünün başkalarına devredilmesini öngörür. Kapitalist pazar zorunlu olarak bireyler arasında güç değiş-tokuşunu gerektirir. Çoğu birey,

kendi güç ve becerilerinin kullanımını pazarda satışa çıkarır. Çalışması için elinde yeterince sermaye ve başka kaynaklar olmadığından bunu yapmak zorundadır. Kapitalist toplumun niteliği gereği, sermaye ve öbür kaynaklar görece az sayıda kişinin mülkiyetindedir. Bu kişilerin sermayeleri çoğaldığı oranda sermayesi olmayanlar üzerindeki denetimleri artmaktadır.

Macpherson, bir insanın kendi gücünü ve becerisini kullanabilmesi için başkalarına ödemede bulunması gereken bir toplumda insan gücünün azamileştirildiğinin savunulamayacağını belirtir. Ancak bu, ahlaki tanımı kabullendiğimiz takdirde doğrudur, Macpherson ise, günümüzde liberal-demokratik düşüncenin bu tanımı kabullenmesi gerektiği görüşündedir.

Özet olarak Macpherson, liberal-demokratik toplumun gerçekte azamileştirdiği güçler ile azamileştirdiğini iddia ettiği güçlerin farklı olduğunu öne sürer. İddia boyutunda, her insanın sahip olduğu yetenekleri kullanma ve geliştirme olanağını azamileştirdiği fikri vardır. Gerçekte ise azamileşen küçük bir azınlığın gücüdür.

V

Macpherson'ın liberalizm üzerinde tartışmalarda sorguladığı bir üçüncü hipotez, kapitalizmin siyasal özgürlüklerin korunması için gerekli olduğudur.[5] Bu görüşü ileri süren neo-liberaller, her şeyden önce tarihin bu savı doğruladığını savunurlar. Siyasal özgürlüklere sahip çıkan toplumlarda aynı zamanda serbest piyasa mekanizması işlemektedir. Tarihin genel akışının bize gösterdiği, yüzyıllar boyu baskı ve zor kullanımının hakim yönetim biçimi olduğudur. Bu genel eğilim dışına çıkabilmiş toplumlar 19. ve 20. yüzyıl Batı toplumlarıdır. Siyasal özgürlük, serbest piyasa ve kapitalist kurumların gelişmesi sonucunda sağlanabilmiştir.

Macpherson, kapitalizmin ortaya çıkmasıyla siyasal özgürlüklerin sağlanması arasında bir ilişki olduğunun yadsınamayacağını belirtir. Ancak Macpherson'a göre bu ilişkinin yönü değişiktir. İddia edildiği gibi, kapitalizmin ortaya çıkışı siyasal özgürlüklerin gelişmesine yol açmamış; tam tersine, siyasal özgürlüklerin sağlanması kapitalizmin gelişmesi için bir önkoşul oluşturmuştur. Tarihsel olarak kapitalist kurumların yerleşmesi, burjuvazinin siyasal özgürlükleri elde etmesine değin tam olarak gerçekleşememiştir. Başka bir deyişle, siyasal özgürlükleri güvence altına alan liberal devlet, Batı'nın belirli bir tarihsel döneminde kapitalist pazar toplumunun oluşması için gerekliydi.

5 Bkz. "Elegant Tombstones".

Macpherson'a göre, kapitalizm ile siyasal özgürlük arasında liberallerin öngördüğü yönde bir neden-sonuç ilişkisi yoksa, liberal devlet modelinin kapitalizmin iç mantığı sonucunda ortaya çıktığını ve her zaman geçerli olacağını savunmak olanaksızdır. Kapitalizmin ileri evrelerinde siyasal özgürlükler, sistemin devamında çıkarı olanlar tarafından yararlı ya da gerekli bulunduğu ölçüde korunacak, aksi durumlarda terkedilebilecektir.

Nitekim Macpherson, liberal düşüncenin 17. yüzyıldaki kökenlerini araştırdığı bir kitabında kapitalizmin mantıkî uzantısını en iyi Thomas Hobbes'un yakaladığını göstermektedir.[6] Bilindiği gibi Hobbes, bireysel haklara verdiği öneme ve devletin oluşumunu toplumsal sözleşme teorisi ile açıklamasına karşın, önerdiği devlet modelinde bireyin hayat hakkı dışındaki tüm doğal haklarını devlete devretmesi gerektiğini savunmuştur. Bu açıdan da Hobbes liberal gelenek içinde yorumlanması güç bir düşünürdür. Macpherson, Hobbes'un görüşlerine getirdiği yeni bir yorumda, Hobbes'un liberal mantık içinde çok tutarlı bir teori geliştirdiğini savunur. Hobbes, **Levlathan** adlı yapıtında sayfalarca insanların toplum ve devlet dışı yaşadıkları zaman ne tür kötülükler yapabileceklerini anlatmıştır. Hobbes'a göre, devlet gücü olmadığında insan insanın kurdudur. Her birey başkalarıyla sürekli savaş halindedir. Dolayısıyla birey, her şeyden önde gelen yaşam hakkını güvenceye almak için devlet otoritesini kabullenmiştir. Hobbes'un Macpherson öncesi yorumlarında, bu savaş haline ilişkin tanımlamaları ya Hobbes'un kendi hayal gücünü kullanarak çıkarsadığı -devlet otoritesi olmasa insanların sınırsız kötülük yapabileceklerini varsaydığı- ya da dönemin ilkel kabilelerine ilişkin çalışmaları inceleyerek böyle bir sonuca ulaştığı ileri sürülmüştür. Macpherson ise, Hobbes'un bu tanımlamaları yapmak için ne hayal gücünü kullanması ne de ilkel kabileleri incelemesi gerekmediğini belirtir. Kendi yaşadığı topluma, yani 17. yüzyıl İngiltere'sine bakması yeterliydi. Hobbes, savaş hali tanımlamalarında 17. yüzyıldaki İngiliz toplumunu örnek almıştı. Pazar toplumunun ortaya çıktığı ama henüz kapitalist kurumların, özellikle kapitalizm için gerekli yasal çerçevenin tam olarak oluşmadığı, dolayısıyla oyunun kurallarının belirgin olmadığı, başıbozuk bir yapılanmayı dile getirmekteydi. Hobbes'a göre, kapitalizmin yerli yerine oturabilmesi için güçlü bir devletin oyunun kurallarını herkese zorla kabul ettirmesi gerekirdi. Sonuçta Hobbes, Leviathan'a, Tevrat'ta sözü geçen o cinsinin en irisi ve güçlüsü yaratığa, herkesi yutan, herkesi hakimiyeti altına alan o korkunç canavara, devletinin isim babalığını yaptırmıştı.

6 C.B. Macpherson, **The Political Theory of Possesive Individualism** (Oxford: Oxford University Press, 1962).

Sanıyorum Macpherson'ın Hobbes yorumundan şu sonuç çıkarılabilir. Hobbes'un 17. yüzyılda kapitalizmin yerleşmesini sağlamak için ortaya attığı güçlü devlet modeli kapitalizmin iç mantığıyla çelişkili değildir. Başka bir deyişle, kapitalist toplumların özgürlükleri kısıtlayan ya da ortadan kaldıran güçlü devlet modelini benimsememeleri için hiçbir neden yoktur. Nitekim bu toplumların tarihine bakıldığında, kapitalist gelişme sonucunda ortaya çıkan toplumsal çatışmalar liberal devletin çözülmesine, otoriter ya da totaliter rejim tercihlerinin gündeme gelmesine yol açmıştır.

Macpherson, kapitalizm ile özgürlük arasındaki ilişkide tarihsel olarak başka bir soruna daha değinir.[7] Batı'nın tarihinde serbest piyasa mekanizmasının oluşmasıyla siyasal özgürlüklerin yaygınlaşması ters orantılıdır. Örneğin, İngiltere'de 19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde kapitalizmin gelişmesi için siyasal özgürlükleri sağlamış olan liberal devlet, demokratik değildi. Bu özgürlükleri geniş kitlelere yaygınlaştırmamıştı. Demokratikleştiği zaman ise serbest piyasayı sınırlamaya başladı. Bir başka deyişle, siyasal özgürlükler genişletildikçe ekonomik özgürlük daraltıldı. Tüm bu verilerden hareketle Macpherson, tarih bağlamında kapitalizmin siyasal özgürlük için gerekli bir önkoşul olduğunun öne sürülemeyeceğini savunur.

Macpherson, ekonomik ve siyasal özgürlük arasında tarihsel bağlar aramanın yanısıra kimi liberallerin **mantıkî** ilişkiler aradıklarını belirtir. Örneğin, Milton Friedman kapitalizmin iktisadi güç ile siyasal gücü ayırdığını, bu nedenle siyasal özgürlükleri geliştirdiğini savunur. Friedman'a göre serbest piyasa, iktisadi faaliyeti siyasal otoritenin kontrolünden kurtarmaktadır. Dolayısıyla, güç tek elde yoğunlaşmamakta, iktisadi gücün siyasal güç üzerinde denetim oluşturması sağlanmaktadır.[8]

Macpherson'a göre, bu tezin geçerli olduğunu kabullensek bile, bu tür bir neden-sonuç ilişkisinin **mantıkî** gerekçesi yoktur. Piyasa mekanizması çerçevesinde, iktisadi gücün siyasal gücü **zorunlu** olarak dağıttığı söylenemez. Mantıkî olarak gösterilebilecek şey, tam aksi yönde bir zorunluluktur: Serbest piyasa, siyasal gücün iktisadi gücü pekiştirmesine yol açar. Gerçek bir serbest piyasa ortamı oluştuğunda, devlet özel mülkiyetin korunması ve pazar kurallarının kabulünü sağlamakta ama piyasa mekanizmasının işleyişine karışmamaktadır. Bu durumda ise siyasal güç, iktisadi gücü pekiştirmek amacıyla kullanılmaktadır. Macpherson, kapitalizmin sadece refah devleti modelinde siyasal gücün iktisadi gücü bir ölçüde denetleyebildiğine değinir.

7 "Elegant Tombstones" s. 148.
8 **A.g.e.,** s. 148-149.

VI

Tüm bu eleştiriler sonucunda Macpherson liberal-demokratik teorinin günümüzde artık gerçekle bağdaşmadığını öne sürer. Bir yüzyıl öncesinin görece serbest rekabet ortamında gerçeği daha iyi yansıttığı söylenebilirdi. Bugün ise, gerek devletin ekonomiye müdahalesi gerekse büyük firmaların fiyatlar ve tüketici tercihleri üzerindeki kontrolleri liberal hipotezleri gerçek dışına itmiştir. Ayrıca, bugünkü tanımıyla liberal demokrasinin insanın yeteneklerini ve yaratıcılığını geliştiren en iyi sistem olduğunu da savunmak olanaksızdır. Macpherson, dünyanın üçte ikisinin ya Marksizm ya da popülizm türü ideolojileri benimsediğini gözönüne alarak, liberal-demokrasinin üstünlüğünü savunmak için çok daha farklı tezlerin ortaya atılması gerektiği kanısındadır.[9] Özetle, Macpherson'ın liberalizm eleştirisi aynı zamanda post-liberal-demokratik bir teori arayışını içerir. Bu bağlamda da, özgürlük ve eşitlik kavramlarının bir arada düşünülmesi gerektiğine inanan bilim adamlarına bir çağrıdır.

9 C.B. Macpherson, "Post-Liberal-Democracy?" **Democratic Theory: Essays in Retrieval** içinde, s. 170-184.

Kitap Değerlendirme

'Ulus' ve 'Ulusçuluk': Sanayileşme Sürecinde İktidara Geçen Kültür

*Büşra Ersanlı ve Günay Göksu Özdoğan**

Ulus ve ulusçuluk, tarih içinde hangisinin öncelikle somutlaştığı ya da kavramsallaştığını, siyasal düşünce akımlarının hangisine öncelik tanıdığını, bu iki kavramın birbirleriyle ilişkilerini, yeniden gözden geçirmek; hele bunu siyaset bilimi dışındaki bazı sosyal bilim dallarının da yardımıyla yapmak, kavramların yükleneceği kargaşaya rağmen oldukça anlamlı bir uğraşı. Çünkü ulusçuluk Üçüncü Dünya ülkelerini etkilediği gibi Batı toplumlarında da giderek anlamını yitirmeye yüz tutmuş, demode bir akım değildir.[1] Tam tersine ulusal çıkarların sınıf çıkarlarıyla içiçe geçtiği dünyamızda ulus ve ulusçuluğun günümüz gerçekliği olarak irdelenmesi önem kazanıyor.

* Büşra Ersanlı, Boğaziçi Ünlversitesi Kamu Yönetimi Bölümü doktora öğrencisi, Günay Göksu Özdoğan, Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü araştırma görevlisi.

1 Anthony Smith, **Theories of Nationalism** (London, 1971), s. 8-9.

Uluslaşma sürecinde 'kültür' ve 'siyasal iktidar'ın rolleri belirleyici midir. Çağdaş 'ulus'u 19. yüzyıl 'uluslaşma çağı' söylemlerinin dışında değerlendirmek konuya siyasi bağlamda yeni bir boyut getirir mi? Gerek 'ulus' gerekse 'ulusçuluk' kavramları Doğu-Batı ikiliği içinde evrensel geçerliliğe sahip olabilir mi? Gelişmiş Batı toplumlarında siyasi ve iktisadi iç-uzlaşmalar 'ulusçuluk' akımıyla doğrudan bağlantılı mıdır? 'Ulus' ve 'ulusçuluk' arasındaki tarihsel, sosyolojik ve iktisadi ilişki Batı demokrasisi anlayışına siyasi bir açıklık getirebilir mi?

Ernest Gellner'ın **Nations and Nationalism**[2] adlı yapıtı bu sorulara yeni ve zorlayıcı boyutlar kazandırıyor. Sosyoloji, sosyal antropoloji, felsefe konularında birçok yapıtı olan Gellner'ın bu son kitabı siyaset dalına diğer sosyal bilim dallarının yönlü katkısıyla yaklaşması açısından son derece ilginç. 'Tarafsız'lığını sosyolojik araştırmalarına ve betimlemelerine borçlu olan Gellner'ın siyasal çözümlemeye en önemli katkısı çağdaş 'ulus'u 'uluslaşma çağı' çerçevesinde yapılan çalışmalardan radikal bir biçimde koparark günümüz dünyasına çekmesinde yatmaktadır.

ULUSLAŞMANIN EVRENSELLİĞİ

'Ulusçuluk'un Batı ülkeleri deneyiminden hareketle iki siyasi yorumu vardır: 1) Fransız Devrimi sonrası eşit yurttaşlık ilkesi doğrultusunda gelişen **iradi** (voluntarist) ulusçuluk. Bireylerin ulusal sadakat duygusuyla ortak çıkarlar için ortak tutum istemi, karşılıklı hak ve ödev bilinci içinde "egemenlik ulusundur" görüşü ve 2) Romantik Alman ulusçuluğunun yarattığı ortak kültür, ortak tarih anlayışını içeren ve ulusa bireylerin istemi dışında nesnel ve doğal bir özellik veren **organik** ulusçuluk. Genellikle birincisine Batı Avrupa ülkeleri, ikincisine ise Doğu Avrupa ülkeleri örnek verilmektedir. Ayrıca bir ulusu meydana getiren etkenlerin sayısı (dil, kültür, ırk, din birliği, toprak bütünlüğü, bağımsızlık, ortak ülkü, ortak toplumsal çıkarlar vb.) çeşitli düşünce akımlarının da etkisiyle ya değiştirilmiş ya eksiltilmiş ya da çoğaltılmıştır. Benzer ayırımlardan yola çıkarak bazı ulus tipolojileri de yapılmıştır: siyasi ulus, kültürel ulus, eski ve yeni uluslar (Seton-Watson'a göre 'ulusçuluk' doktrini öncesi ve sonrası uluslar),[3] tarihi olan ve olmayan uluslar gibi.

18. yüzyıl halk egemenliği anlayışı, yine aynı yüzyılda romantizmin etkileri (tarihle ulusun özdeşliği), 19. yüzyılda pozitivizmin yansımaları ve halkçı, ırkçı akımlar hepsi de 'ulus'a ve 'ulusçuluk'a değişen anlamlar

2 Ernest Gellner, **Nations and Nationalism,** (Oxford: Basil Blackwell, 1983). Parantez içindeki tüm sayfa numaraları bu kitaba aittir.

3 Huge Seton-Watson, **Nations and States** (London, 1977), s. 8.

vermişlerdir. Ama son iki yüzyıldır ortak olan, ulusçuluk kuramlarının esas olarak Batı ülkeleri deneyimleri üzerine kurulu olmasıdır. Doğu ülkelerindeki ulusçuluk ise Şarkiyatçılığın (Oryantalizmin) geçirdiği evrelere paralel olarak ele alınmıştır: sömürgelikten kurtuluş (de-colonisation), azgelişmişlik ve modernleşme teorileri gibi.

Gellner bu çalışmasında, "ulusların kaderlerini tayin hakkı"nı tüm dünya topluluklarının Batı ülkelerindeki uluslaşma sürecine girmeleri olarak yorumlayan ve bunu doğal bir gereklilik olarak gören ulusçuluk kuramlarını yeniden irdeleyen bir bakış açısı getirmektedir. Onun için esas olan ulusçuluk ideolojisinin içeriği, etkisi ve yayılma biçimi değil, 'ulusçuluk'un 'uluslaşma' olgusuna ilişkin yönüdür. Gellner'ın çözümlemesinde uluslaşma, hem doğuş hem de gelişim açısından tarihsel olarak erken **sanayileşen Batı ülkelerine özgü** koşulların yarattığı bir süreçtir. Özellikle sosyal antropoloji ışığında üzerinde durduğu nokta budur. Sorunu siyasal söylemden kurtarmaya çalışması aslında siyasal çözümleme için sağlıklı bir dayanarak oluşturur.

Gellner 19. yüzyıl ulusçuluk kuramlarının aksine ulusları doğal varlıklar olarak değil de, devletler gibi özgün koşulların rastlantısal **(contingent)** bir sonucu olarak görmektedir (s. 12). Ne 'voluntarist' anlamda ortak duygu ne de tarihsel 'organik' bütünlük uluslaşmanın yeterli nedeni sayılabilir. Her iki yorumun da ulusçuluğun ön şartı olarak altını çizdiği ulusal varlık, Gellner'ın çözümlemesinde ancak ulusal bilinç/kimlik **(nationality)** anlamını taşımaktadır. İnsan topluluklarının tarihsel gelişimini tarım-öncesi, tarım ve sanayi toplumları olarak üç aşamalı bir süreklilikte ele alan Gellner'a göre **uluslaşmanın anahtarı sanayi toplumuna geçişin nesnel nedenleri ve bu toplumun nesnel özellikleri içinde saklıdır.** Bu durumda paradoksal gibi gözükse de, ulus, uluslaşmanın bir nedeni değil sonucudur. Sanıldığının aksine, "ulusçuluk çağı sadece şu veya bu ulusun uyanışından ve siyasal benliğini kanıtlamasından ibaret değildir... (Aslında) ulusları oluşturan uluslaşmanın kendisidir." (s. 55) Ulusçuluğu kısaca özgün koşullara bağlı olarak gelişen uluslaşmanın bir siyasal meşruiyet teorisi olarak tanımlayan Gellner, üst-kültür veya alt-kültürlerden birinin egemen kültür haline gelmesi sürecini bu çerçevede açıklamaktadır.

Ulusçuluk için anahtar kavramlar olan 'iktidar' ve 'kültür' tarım toplumlarında yatay bir görünüm alırlar. (s. 9) Bu toplumlarda askerî, idari, dinî ve ticari yönetici sınıflar kendi kültürlerini, gelenek ve göreneklerini üretici kesimlere kabul ettirme gibi bir gereksinme duymazlar. Fakat okur-yazarlığın yönetici sınıfa özgü bir uzmanlaşma olması, bu sınıfın üst-kül-

türü ile halkın içinde yaygın çeşitli alt-kültürler (folk kültürleri) arasında aşılması güç sınırlar oluşturur. Yine de kültürel homojenlik yaratma tarım toplumu yönetici sınıflarına bir çıkar sağlamaz. Bu nedenle çeşitli irili-ufaklı kültürler bu toplumda birarada yaşarlar. İktidar ve kültürün birbirine bağımlılığı yoktur. Merkezî devlet varlığını yarı özerk yerel birimlerle birlikte sürdürmeyi doğal karşılar, bu açıdan da işbölümü duragan ve istikrarlıdır.

Sanayi toplumlarında ise işbölümü nitelik olarak durmadan artan bir hareketliliğe sahiptir: "Uluslaşma bir tür işbölümünden kaynaklanmıştır, işbölümü karmaşıktır ve sürekli bir biçimde kümülatif olarak değişir." (s. 24) Eşitlikçi emeller uğruna çok ileri düzeyde uzmanlaşma yaratan sanayi toplumları aslında standart, yaygın, temelde uzmanlaşmamış ve yönetici kesimin belirlediği tek tip bir eğitim gerektirmektedir:

> *Bireylerin kendi yerel muhitleri dışında toplumsallaşma* (exo-socialization) *zorunda kalması, geçmişte birbirlerine ancak tesadüfi, gevşek ve hatta yok denecek kadar zayıf bağlarla tutunan kültür ve devletin bütünleşmesini gerektirmektedir... Ve (bugün de) uluslaşma çağında yaşamamızın nedeni budur (s. 38)*

ve "uluslaşmanın sırrı bir yüksek kültürün tüm topluma yayılması, onu tanımlaması ve bir siyasa yoluyla korunmasıdır." (s. 18)

Gellner'ın bu çözümlemeden yola çıkarak geliştirdiği uluslaşma tipolojisinde, görece erken sanayileşen ve kültürel sınırları tesadüfen coğrafi sınırlarla çakışan Atlantik Avrupası'nda kültürel bütünleşme ayrılıkçı ulusal hareketlere yol açmadan gerçekleşmiştir. (s. 40) Doğu Avrupa'da ise siyasal merkezî gücün çok değişik etnik gruplara hükmetmeye çalışması, örneğin Habsburg İmparatorluğu'nda, sanayileşme ile birlikte ulusal akımların oluşmasına neden olmuş ve sonuçta birçok 'alt-kültür', bağımsız ulus-devlet çatısı altında egemen 'üst-kültür'e dönüşmüştür. Alman ve İtalyan birlikleri de sanayileşme sürecinde olgunlaşan, "üst-kültür"ü ortak bir siyasal merkezle bütünleştirmek amacıyla kurulmuştur. (s. 97-99) Merkezî iktidarın kaçınılmaz olarak kültürel bütünleşmeyi sağlama girişimi karşısında kendi dillerinde görece köklü bir eğitim görmüş ve iktisadi güç elde etmiş etnik azınlık gruplar ise barındırdıkları ülkenin uluslaşma sürecine tepki gösterip diasporalarında kendi ulusal akımlarını sürdürmeyi tercih etmişlerdir. (s. 101-104) İslâm toplumları ise Gellner'e göre İslâmî devletin özellikleri açısından ulusal bütünleşmeye daha elverişlidir. Siyasal merkezin yüksek kültürü ile çevre halkının folk kültürü arasında yönetici seçimindeki eşitlikçi yaklaşımın bu kopukluğu yumuşatan ve uluslaşma sürecini kolaylaştıran bir işlevi olmuştur. (s. 75-77)

Gellner uluslaşmanın sanayileşme olgusunun nesnel dinamiğine bağlı olduğunu vurgularken Durkheim'in iş-bölümü kavrayışında şu yanılgıyı da tespit etmektedir:

> *Durkheim ileri sanayi öncesi uygarlıklarla, sanayi toplumunu tek bir başlık olarak 'organik dayanışma' altında toplamakla ve sanayi işbölümünün farklılığını daha geniş bir kategori altında göstermemekle hataya düşmüştür. Farklılık şudur: sanayi toplumunda eğitim esas olarak umumidir, sözkonusu kişinin uzmanlaşmış profesyonel etkinliğinin önceden gördüğü eğitimle hiçbir bağlantısı yoktur. (s. 27)*

Gellner'a göre bu bir paradoks değil tam tersine bir neden-sonuç ilişkisidir. Bir merkezî standart eğitim olduğundan toplumun alt birimleri kendilerini yeniden yaratamazlar, tarım toplumlarında olduğu gibi kendilerini bağımsız olarak yenileyemezler. Tarım ve sanayi toplumlarında özellikle iş-bölümü ve kültürün yaşama ve yayılma biçimlerindeki belirleyici farklılıkları irdeleyen Gellner, devlet geleneğine sahip olan tarım toplumlarında da ulusçu emeller ve hareketlerin olabileceğini, ancak görece duragan ve istikrarlı işbölümü dolayısıyla iktidarla bir kültür olarak bütünleşmesi anlamında gerçek bir ulusun meydana gelemeyeceğini savunmaktadır. Bu açıdan baktığımızda Gellner'ın betimlediği ulus ya da ulusçuluk özellikle siyasi açıdan kolaylıkla her ülkeye uygulanabilecek bir analiz birimi olamaz. Çünkü siyasi iktidarın toplumsal ve ekonomik anlamı iki değişik toplumda tamamen değişmektedir. Ne var ki Gellner bu kavramlara normatif değerler[4] yüklemekten titizlikle kaçındığı için ulusu oluşturan kategorilerle ulusçuluğa yolaçan etkenleri sınırlandırmakla beraber, katı çizgilerle çizilen tipolojiler içersinde siyasal ve kültürel setler çekmemiştir. Kısacası, gerçeklikle normatif zorunluluk, uluslaşma bağlamında birbirlerinden tamamen ayrılmışlardır. Diğer yandan sanayi toplumundan geri dönüş mümkün olmadığı (s. 39) gözönünde tutulduğunda Gellner'ın ulusçuluk tanımında da bir 'evrensellik' yatmaktadır.

ÜST—KÜLTÜR DİLİNİN DETERMİNİZMİ

Gellner'ın daha çok Avrupa deneyiminden hareket ederek irdelediği ulusçuluğun, görüldüğü gibi kilit noktası üst-kültürün tüm topluma benimsetilmesidir. Yazar bu bağlamda kültüre antropolojik bir bakış açısıyla yaklaşırken (s. 92) toplumsal bütünleşmenin aracı olarak gördüğü üst-

4 Örneğin normatif ve siyasal yanı daha ağır basan çözümlemesinde Smith, (**Theories of Nationalism,** s. 256) ulusçuluğu birleştiricilik ve bölücülük, geleneksellik ve modernlik paradoksları içinde görmektedir.

kültürü bir iletişim dili ve değerden arınmış bir mekanizma olarak sunmaktadır. Üst-kültür dilinin kullanım özelliği, bürokratik ve teknolojik iletişimin gereklerini yerine getirecek şekilde resmî eğitimle yaygınlaştırılması ve akademik denetimden geçmesinde yatmaktadır. (s. 57) Gellner ayrıca bu dilin bilişsel **(cognitive)** temelinin Batı'da sanayileşmenin gerektirdiği akılcı, irdeleyici ve soyutlaştırıcı düşünce yapısından kaynaklandığını vurgulamaktadır. (s. 20) Bu pozitivist yaklaşım çerçevesinde ulusçuluk Avrupa-merkezci bir bakış açısıyla sanayileşme sonucu tek tip bir kültür-dilini yaygınlaştıran bir evrensellik kazanmış olur. Gellner daha da ileri giderek ulusçuluğun gücünün ortak bir iletişim diline dayandığını, yoksa iletilen mesajların kendi başına çok etkili olmadığını söylemektedir. (s. 127) Böylece üst-kültürün işbölümünün günlük sürekliliğini sağlayan yararcı-işlevsel özelliği ötesinde bireylerin ve toplumların iş dışı etkinliklerinde ve dünyayı algılamalarında etkili olan öz-benlik tanımlamalarının siyasal hayata yansıyan boyutu tamamen dışlanmış olmaktadır.

Gellner'ın sanayileşmenin iç dinamiğine bağlı olarak sergilediği bu determinizmin bir diğer boyutu da ulusçu akımları yönlendirmeye çalışan düşünür ve örgütlerin 'voluntarist' etkilerine hiç değinmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa görece geç uluslaşan Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Üçüncü Dünya'da da kültürel bütünleşmeye ilişkin farklı ideolojik yaklaşımlar uluslaşma sürecini çok yakından etkilemiştir. Ulusçuluğun ideolojik söylemi ve toplumun siyasallaşmasına etkileri ise ancak normatif bir kültür tanımlamasıyla açımlanabilir düşüncesindeyiz.

SİYASAL KUTUPLAŞMA, İDEOLOJİ VE ULUSÇULUK

Ulusçuluğun diğer ideolojilerden farkı nedir? Oldukça zor olan bu soruya Gellner önemli bir açıklık getirmiyor. Ulus ve ulusçuluk üzerine geliştirdiği çözümlemesini düşünce akımlarına dayandırmaktan kaçındığını ve hattâ bunu açıklıkla belirttiğini gözönünde bulundurursak zaman zaman ulusçuluk ideolojisinden sözetmesine karşın aslında bu iki kavram arasındaki ilişkiyi çok doyurucu bir biçimde ele almıyor. Ancak ulusçuluğun neden doğal karşılandığı ve dünya topluluklarında geniş kabul gördüğünü yanıtlamaya çalışırken vurguladığı karşıtlık oldukça ilginç ve düşündürücüdür:

> *Ulusçuluk genelde halkı folk kültürü adına fetheder (ve) volk, narod, köylünün sağlıklı, zorlu ve mazbut yaşamını yansıtan bir sembolizme yer verirse de bağımsızlığın ertesinde yerel alt-kültür ancak stilize edilmiş bir biçimde üst-kültüre eklemlenir veya tamamen sindirilir. (s. 57-58)*

Başka bir deyişle,

> *Ulusçu ideoloji yaygın bir yanlış bilinçlilik içindedir. Ulusçuluğun mitleri gerçeği altüst etmiştir: folk kültürüne dayandığını iddia eder oysa gerçekte yüksek bir kültürü (yani egemen kültürü) empoze eder; eski bir folk toplumunu koruduğunu öne sürer gerçekte ise anonim bir kitle toplumu inşa eder. (Ulusçuluk öncesi Almanya, çoğu kırsal kesimden olan çeşitli topluluklardan oluşuyordu. Ulusçuluk sonrası Almanya ise esas olarak bir sanayi ve kitle toplumudur. (s. 124)*

Bu durumda Gellner'a göre ulusçuluğu **ulusçulardan** öğrenmeye pek olanak yoktur. Çünkü ulusçuluğun kendi yarattığı imaj ile gerçek tabiatı farklıdır. Bu paradoksun oldukça tutarlı bir biçimde biraradalığı ulusçuluğun diğer ideolojiler karşısına dikilmesine yolaçmıştır. "Ulusçuluğun geleneğe karşı tavrı da oportünist bir seçicilikten ibarettir." Dolayısıyla meşruluğu gerçeğin dışında arayan "rasyonalist" bir akımdır... (s. 133)

Ulusçulukta ideoloji ile mitin birarada olduğu söylenebilir. Eğer **ideoloji** sosyal zıtlıkların ve rekabetin yarattığı değişim durumlarından kaynaklanıyorsa, **mit** de dil, ve mantık öncesi düşünce ve diğer deneyimlerden ortaya çıkıyorsa[5] iklsinin beraberliğinin daha yaygın bir meşruiyet oluşturacağı varsayılabilir. Nitekim ulusçuluğun en büyük ideali olan ulus-devlet yasal meşruiyetini kazandıktan sonra bile bazı hallerde alt-kültürlere öncelik tanıyan ideolojiler ve mitler canlılığını koruyabilmektedir. Bir bakıma uluslaşma süreci ulusçu ideolojilerin sürekli denetimi altında gibidir. Gellner ulusçuluğa **ulusçulardan** bağımsız yaklaşmaya çalışırken merkez ulusçu kültür politikasına karşı toplumda farklı kültür politikalarının dile getirilebileceğini de gözden kaçırmış oluyor. 'Kültür'ün normatif ağırlığı yani dünyayı ve yaşamı rasyonel işbölümünün gerekleri dışında manalandırma özelliği muhalefet-iktidar ilişkisinin de önemli bir boyutunu teşkil edebilmektedir: 1) Merkezdeki rasyonalist, kozmopolit üst-kültüre karşı halkın öz-benliğini yeniden çok eski bir tarihsel kültür içinde aramasını savunan dirilişçi **(revivalist)** tepkilerle 2) yakın geçmiş kültürünün yeni üst-kültürle **reformist** bir içerikte bağdaşabileceğini ileri süren görece muhafazakâr ideolojiler önemli siyasal gelişmelere yolaçabilmektedir. Smith'e göre bu olgunun temelinde ulusçu ideolojinin kendi içinde farklılaşması, yani değişik toplumsal ve bilişsel konumlardan hareketle ulusçu düşünürlerin (**intelligentsia**) ve politikacıların farklı kültür politikalarını yeğlemeleri yatmaktadır.[6]

5 B. Halpern, "Myth and Ideology in Modern Usage," **History and Theory**, cilt 1 (1961-1962), s. 129-149.

6 Smith, **Theories of Nationalism**, s. 244-252.

Egemen üst-kültürün kozmopolit içeriğine karşı oluşan dirilişçi hattâ ırkçı tepkiye Üçüncü Dünya dışında bir Avrupa ülkesinde de rastlanmıştır. Alman ulusçuluğunun içinde özel bir yeri olan 19. yüzyıl **Volk** düşüncesi, Birinci Dünya Savaşı sonrası siyasal yenilgi ve sanayileşmenin sancılarını ekonomik krizin zorlamasıyla birlikte yaşayan Almanya'da yeniden gündeme gelmiş ve Alman ulusçuluğuna faşist bir içerik yüklemiştir.[7] Her ne kadar faşist iktidarın amacı güçlü, sanayileşmiş bir Alman ulusu yaratmaksa da (eğitimin teknik alanında diğer Batılı ülkelere benzer bir rasyonel **dil** kullanarak) bir dönem için iktidara getirdiği üst-kültür önemli bir ideolojik farklılık gösteriyordu. Üstelik bu ideolojinin tutunmasında sanayileşmenin geç dönemine girmiş olan Almanya'da, Gellner'ın öngördüğünün tersine sanayileşmenin eşitlikçi tılsımı sınıf çatışmalarının yumuşamasına yolaçmamış, aksine ırkçı faşist ideolojinin sınıfsal dayanağını güçlendirmiştir.

Reformist ulusçu ideoloji ise İslâm ülkelerinde çok yaygındır. Yabancı egemenliğinden (bu çoğunlukla sömürgeci Batı ülkeleri olmuştur) kurtuluşun ertesinde, Batılaşma endişesi zaman zaman üst-kültüre teknik dilin dışında Batı dünyasının yaşam biçimi ve dünya görüşünden etkilenmiş yeni ögeleri taşıdığından İslâmi kimliği ağır basan alt-kültürler kısmen yabancılaşarak üst-kültürü yeniden tanımlamak istemekte hattâ yer yer tamamen geleneksel alt-kültürün egemenliğini talep etmektedir.

Türkiye özelinde ise merkez ulusçu ideolojinin üst-kültürü Batılaştırması sonucunda yüksek kültürün yabancılaşmasına karşı siyasal tepkiler olmuştur. Tek-parti döneminin Türkçülük akımı ve 1960'lar sonrası giderek gelişen MHP'nin ulusçu ideolojisi üst-kültürün yeniden ırkçı, dirilişçi ögelerle tanımlanmasını talep etmiştir. MSP ise daha çok İslâmî alt-kültürlerin tepkisini dile getirerek üst-kültürün reformcu bir İslâmî görüşe dayandırılmasını savunmuştu. Bu bağlamda AP'nin önderliğinde kurulan 'Milliyetçi Cephe' hükümetleri döneminde eğitim müfredatı iki görüşe de yer verecek şekilde önemli değişikliklere uğramıştır. Bu 'ulusal arayışlar' koalisyonu geçmişteki tek-parti ulusçuluğundan ve günümüzdeki 'millî eğiğim'den bir anlamda farklıdır. Uluslaşma sürecini kültürel ve ekonomik bir nesnellik söyleminin dışında da değerlendiremediğimiz sürece çeşitli siyasal kutuplaşmaları ve gelişmeleri kavrayabilmemiz güçleşmektedir.

Türkiye'de eğitim politikalarının ulusal-kültürel kimliğe ilişkin yönünün hâlâ siyasal çekişmelere neden olması bir anlamda uluslaşma süreci içinde ulusçu ideolojide henüz bir uzlaşmaya varılamadığını göstermektedir. Gellner'ın öngördüğü gibi sanayileşmenin yaygınlaşması ve toplumda hareketliliğin artması tek başına Türkiye'de kültürel bütünleşmenin ko-

7 George L. Mosse, **The Crisés of German Ideology** (New York, 1964).

laylaşmasını sağlayabilecek midir? Sanayileşme süreci ve toplumsal/siyasal kutuplaşma ilişkisinin verdiği ipuçları sanırız bu sorunun yanıtlanmasında yetersiz kalır. Gerek sanayileşme biçiminin siyasal tercihlere bağımlı yönü gerekse toplum ve iktidarların kültürel ve ekonomik sorunlara demokratik yaklaşabilme kabiliyetinin etkileri uluslaşma sürecine daha politik bir bakış açısıyla yaklaşmayı gerektirmektedir.

Türkiye'de ulusçuluğun genel görünümüne gelince, ulusçu ideolojinin her dönemde ağırlığını koruduğunu söylemek mümkündür. Her iktidar ulusçu olmakla övünmüş ve kendi 'millî vazife' anlayışını muhalefete karşı bir silah olarak kullanmıştır. Aynı şekilde muhalefet de iktidarı 'ulusal çıkarlar'ı savunmamakla suçlamıştır. Türkiye'de iktidar-muhalefet ilişkisi bir anlamda 'ulusal çıkarlar'ı yeniden tanımlama mücadelesi olarak yorumlanırken partiler de meşruiyetlerini 'ulusçuluk'larına borçlu gibidirler. Ne var ki Türk ulusçu ideolojisinde 'ulusal çıkar' anlayışı 'organik bütünlük' yanılsamasına yaklaştığı ölçüde, 'siyaset' ile 'millî irade' birlikteliğini sakatlamıştır. Gellner'ın farklı bir bağlamda sözünü ettiği uluslaşma sürecinin siyaset dışında varolması ise eşyanın tabiatına aykırı gözüküyor.

Gellner ulusçuluğu günümüz dünyasında değerlendirirken sanayi toplumlarında başlangıç aşaması hariç esas kutuplaşmanın sınıflar arası değil uluslar arasında olduğunu savunmaktadır. (s. 12) Bir bakıma dünya sistemi içinde farklı sanayileşme aşamaları yaşayan merkez ve çevre ekonomileri çatışmalarında (hattâ kendi aralarında) ulusal çıkarlar halen önemini korumaktadır. Ne var ki, gelişmiş sanayi ülkelerinde bile radikal ulusçu, ırkçı akımlar mevcut sınıf çatışmasını "yabancılar dışarı" sloganının kılıfıyla sindirme eğilimindedirler. Ekonomik uzlaşmanın nesnel olanaksızlığı "yabancı kültürün uzlaşmazlığı" teması içinde çarpıcılığını koruyamamaktadır. Diğer yanda sanayileşme geliştikçe bir anlamda istikrar ve siyasal/kültürel uzlaşmanın da artacağı savına karşı Avrupa'da gelişen ayrılıkçı akımlar ulus-sınıf-ideoloji bağlamında yeni değerlendirmeler gerektirmektedir. Ulusçuluk, Gellner'ın görmek istediği gibi artık şiddet ve hiddet evresini geride bırakmış, sakinleşmiş bir kültürel ekonomik ve eğitsel uzlaşma aracı değildir.

Demokrasinin coğrafi ulusal sınırlar içinde farklı kültür ve sınıfları uzlaştırabilme kabiliyetine ilişkin kuşkular son 20-25 yıldır çok çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Yatay çoğulculuk yerine dikey ya da piramidsel çoğulculuktan söz ederler[8] ellili-altmışlı yılların demokrasi kuramla-

8 Arendt Lijphart, "Consociational Democracy", **World Politics,** cilt 21, sayı 2 (1969), s. 207-225.

rını[9] Batı ülkeleri adına kurtarmaya çalışırken, neo-korporatist çözümlerin anti-demokratik özü de yer yer sergilenmektedir.[10] Ulusçuluk sürecindeki ileri aşamaları konu alan bu ve benzeri çalışmalar, üst kültürle alt kültürlerin barış içinde birarada yaşayabildiğini kanıtlamak isteseler de aslında sadece üst kültür içindeki bazı nüans farklılıklarının yapay uzlaşmasını dile getirirler.

ULUSÇULUK KONUSUNDA BU YAZIDA KULLANILAN KAYNAKLAR

Hayes, Carlton. **Nationalism: A Religion.** New York: The Macmillan Company, 1960.
Kedourie, Elie. **Nationalism.** London: Hutchinson University Library, 1960.
» » derl. **Nationalism in Asia and Africa.** London: Frank Cass, 1971.
Kohn, Hans. **The Idea of Nationalism.** New York: The Macmillan Company, 1944.
» » **Nationalism, Its Meaning and History.** Princeton: Van Nostrand, 1955.
» » **A History of Nationalism in the East.** New York: Harcourt. Brace and Company, 1929.
Mosse, George L. **The Crisis of German Ideology.** New York: Grosset and Dunlop, 1964.
Seton-Watson, Huge. **Nations and States.** London: Westview Press, 1977.
Smith, Anthony. **Theories of Nationalism.** London: Duckworth, 1971.
» » **Nationalist Movements in the Twentieth Century.** Oxford: Martin Robertson, 1979.
Synder, Louis L. **Varieties of Nationalism: A Comparative Study.** Illinois: The Dryden Press, 1976.
Stalin, Joseph. **Marxism and National Question:** New York: International Publishers, 1942.

9 Anthony Downs, **An Economic Theory or Democracy** (New York, 1957); Robert Dahl, **Political Oppositions in Western Democracies** (New Haven, 1966).
10 Phillipe Schmitter, "Corporatism and Policy Making in Contemporary Western Europe", **Comparative Political Studies,** cilt 10, sayı 1 (Nisan 1977).

Yabancı Dergi Tanıtma

Annales

Économies Sociétés Civilisations

39e ANNÉE-NO 5 / 39. YIL - SAYI 5

SEPTEMBRE-OCTOBRE / EYLÜL-EKİM 1984

ÖZEL SAYI:
ENDÜSTRİLEŞME VE
ENDÜSTRİSİZLEŞME

Pierre Deyon Fécondité et limites du modèle protoIndustriel: premier plan / Verimlilik ve Proto-endüstrinin Sınırları: Bir Önplan • **Samuel P.S. Ho** Protoindustrialisation, protofabrique et désindustrialisation: une analyse économique / Proto-endüstrileşme, Ön-imalat ve Endüstrileşme • **Alain Dewerpe** Genèse protoindustrielle d'une région développée: l'Italie septentrionale (1800-1880) / Gelişmiş Bir Bölgede Proto-endüstrinin Doğuşu: 18. Yüzyılda İtalya (1800-1880) • **Christian Vandenbroeke** le cas flamand: évolution sociale et comportements démographiques aux XVIIe XVIIIe siècles / 17. ve 18. Yüzyıllarda Flaman'da Toplumsal Evrim ve Nüfus Hareketleri • **Franklin Mendels** Niveau des salaries et âge au mariage en Flandre, XVIIe - XVIIIe siécles / 17. ve 18. Yüzyıllarda Flander'de Ücretlerin Düzeyi ve Evlenme Yaşı • **Kang Chao** La production textile dans la Chine traditionelle / Geleneksel Çin'de Tekstil Üretimi • **Franklin Mendels** Des industries rurales à la protoindustrialisation: historique d'un changement de prespective / Kırsal Endüstrilerden Proto-endüstrileşmeye: Bir Perspective Değişmesinin Tarihi •

International Journal of Turkish Studies

VOL. / CİLT 3 NO / SAYI 1

WINTER / KIŞ 1984-1985

Kemal H. Karpat Ottoman Urbanism: The Crimean Emigration to Dobruca and the Founding of Mecidiye, 1856-1878 / Osmanlı Kent Anlayışı: Kırım'dan Dobruca'ya Göc ve Mecidiye'nin Kuruluşu, 1856-1878 • **Tevfik Güran** The State Role in the Grain Supply of İstanbul: The

Grain Administration, 1793-1839 / İstanbul'un Tahıl Temininde Devletin Yeri, Tahıl İdaresi, 1793-1839 • **Fikret Adanır** The Macedonian Question: The Socio-Economic Reality and Problems of its Historiographic Interpretation / Makedonya Sorunu: Sosyo-Ekonomik Gerçeklik ve Tarihsel Yorumun Sorunları • **A. Üner Turgay** The Nineteenth Century Golden Triangle: Chinese Consumption, Ottoman Production, and the American Connection / Ondokuzuncu Yüzyılın Altın Üçgeni: Çin Tüketimi, Osmanlı Üretimi ve Amerikan Bağlantısı • **Salih Özbaran** A Note on the Ottoman Administration in Arabia in the Sixteenth Century / Onaltıncı Yüzyılda Arabistan'daki Osmanlı Yönetimine İlişkin Bir Not • **Caesar E. Farah** Reaffirming Ottoman Sovereignty in Yemen, 1825-1840 / Yemen'de Osmanlı Hükümranlığının Yeniden Yerleşmesi, 1825-1840 • **Seyfi Karabaş** A Note on İdeology in Some Turkish Idioms / Bazı Türkçe Deyimlerdeki İdeolojiye İlişkin Bir Not • **Zygmunt Abrahamowicz** Turcology in Poland: Achievements and Some Promlebs for Future Development / Polonya'da Türkoloji: Kazanımlar ve Gelişimi Bağlamında Bazı Sorunlar • **Yu. A. Petrosyan** History and History of Culture in the Ottoman Empire in the New Age: Studies Made in the USSR, 1960-1980 / Yakın Çağ Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarih ve Kültür Tarihi: SSCB'de Yapılan Araştırmalar, 1960 - 1980 • REVIEWS / **Justin McCarthy** The Arab World, Turkey and the Balkans (1878-1914): A Handbook of Historical Statistics / Arap Dünyası, Türkiye ve Balkanlar (1878-1914): Tarihsel İstatistikler El Kitabı • **Michael Rwwykin** Moscow's Muslim Challenge: Soviet Central Asia / Moskova'ya Meydan Okuyan Müslümanlık: Sovyet Orta Asyası • **Talat S. Halman** Contemporary Turkish LIterature: Fiction and Poetry / Çağdaş Türk Edebiyatı: Kurgu ve Şiir • **Abdi İpekçi** Barış, Demokrasisi, Özgürlük •

PAST & PRESENT

a journal of historical studies

NUMBER / SAYI 106

FEBRUARY / ŞUBAT 1985

Hugh Kennedy From Polis to Medina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria / Polis'ten Medine'ye: Geç Antik ve Erken İslâmiyet Döneminde Suriye • **R.N. Swanson** Universities, Graduates, and Benefices in Later Medieval England / Geç Orta Çağda Ünlversiteler, Mezunlar ve Temlikler • **Lyndal Roper** "Going to Church an Street": Weddings in Reformation Augsburg / "Kiliseye Gitmek ve Sokak": Reformasyon Dönemi Augsburg'unda Düğünler • **Cynthia B. Herrup** Law and Morality in Seventeenth Century England / Onyedinci Yüzyıl İngilteresi'nde Kanunlar ve Ahlâk • **Eugene Schulkind** Socialist Women During the 1871 Paris Commune / 1871 Paris Komününde Sosyalist Kadınlar • **Debate/Tartışma P.J. Marshall** Early British Imperialism in India / Hindistan'da Erken İngiliz Emperyalizmi • **Rudrangshu Mukherjee** A Rejoinder / Bir Ekleme •

REVUE TIERS-MONDE

TOME XXVI — NO 101/CİLT 26 - SAYI 101

JANVİER - MARS / OCAK-MART 1985

ÖZEL SAYI: CLASSE MOYENNE: La Montee et la Crise / ORTA SINIF: Yükselişi ve Krizi

Bernard Kayser Pour une Analyse de la Classe Moyanne dans le Pays du Tiers

Monde / Üçüncü Dünya'da Orta Sınıfın Çözümlenmesi Üzerine • **Chris Gerry** ve **Chris Birkbeck** Les Petits Producteurs Urbains du Tiers Monde sont-ils de Petits Bourgeois? / Üçüncü Dünya Kentlerinde Küçük Üreticiler Küçük Burjuva mıdır? • **A. Durand-Lasser** ve **G. El Kadi, A. M. Montenegro, J. F. Tribillon** Paraître et Gérer: La Resistible Ascension des Classes Moyennes Urbaines dans las Pays du Tiers Monde / Yüksel ve Yönet: Üçüncü Dünya'da Orta Sınıfların Direnilebilir Yükselişleri • **Annie Manou Savina, Philippe Antoine, Alain Dupresson, Alphonse Yapi Diahou** "Les en-haut des en-bas et es en-bas des en-haut" Classes Moyennes et Urbanisation a' Abidjan (Cote-d'Ivorie) / "Yukardaki Aşağıdakinden Aşağıdaki Yukardakinden" Abican (Fildişi Sahili)'da Orta Sınıflar ve Şehirleşme • **Jean-Maurice Derrien** Les salariés du Burkina font-ils partie des classes moyennes / Burkina'da Ücretliler Orta Sınıfın Bir Parçasını Oluşturuyorlar mı? • **M. Ameur** ve **M. Naciri** L'urbanisation clandestine au Maroc: un champ d'action pour les classes Moyenne / Fas'ta Gizli Kentleşme: Orta Sınıflar Açısından Önemli Bir Kesim • **Nourredine Abdi** Classes Moyennes et économie dominante en Algérie et en Libye / Cezayir ve Libya'da Orta Sınıflar ve Egemen Ekonomi • **Soledad Loaeza** Les classes moyennes mexicaines et la conjoncture economique actuelle / Meksika'da Orta Sınıflar ve Bugünkü Ekonomik Konjonktür • **André Aubry** Essor et déclin de la classe moyenne en Mésoamérique: la trajectoire métisse des classes et des peuples / Latin Amerika'da Orta Sınıfın Yükselişi ve Düşüşü: Sınıflar ve Halkların Karmaşık Yolları. **Gilberto Mathias** ve **Pierre Salama** Heurs et malheurs des couches moyennes au Brésil / Brezilya'da Orta Sınıfların Şansları ve Şanssızlıkları • **Licia Valladares** ve **Estela dos Santos Abreu** Les couches moyennes, le pouvoir local et la ville. Le cas de Rio de Janeiro / Orta Sınıflar, Yerel Otorite ve Kent: Rio de Janeiro Örneği • **Rosa Jimenez** ve **René Urbina** Les avatars des couches moyennes dans le Chili d'auyourd'hui / Bugünkü Şili'de Orta Sınıfların İniş ve Çıkışları • **Jean Racine** et **Ashok Rudra** Babus et Bhadraloks: la classes moyenne indienne et ses tensions / Babus'lar ve Bhadralok'lar: Hindistan'da Orta Sınıflar ve Gerilimleri • **Tushar K. Barua** Les classes moyennes au Bangladesh / Bangladeş'te Orta Sınıflar • **François Rallion** Les classes moyonnes en Indonésie: opacités culturelles et realitiés economique / Endonezya'da Orta Sınıflar: Kültürel Belirsizlikleri ve İktisadi Gerçeklikleri • **S. Husin** Stratification sociale et ethnicité en Malaisie / Malezya'da Toplumsal Katmanlaşma ve Etnik Gruplar •

A 20275 F

Prokla

JUNİ '84 / HAZİRAN '84

ÖZEL SAYI: NEUE TECHNIKEN-UMSTRUKTRIERUNG VON ARBEİT UND GESELLSCHAFT / YENİ TEKNİKLER - İŞİN VE TOPLUMUN YENİDEN YAPILANMASI

Editorial Neue Techniken-The Point of no Return / Yeni Teknikler - Dönüşü Olmayan Nokta mı? • **Andrè Gorz** Ins Padaries- aber nur mit den Gewerkschaften! / Cennete Doğru - Ama Ancak Sendikalarla! • **Niels Beckenbach** Zukunft der Arbeit und Beschaeftigunskrise-zu den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Neuen Techniken / Çalışma ve İstihdam Krizinin Geleceği-Yeni Tekniklerin Toplumsal Çerçevesinin

Koşulları • **H.J. Dahmer, B. Huber, M. Morschhaeuser, K. Wagenhals** Arbeitsteilung, Quallfikation, Kooperation-Entwicklung neuer Konfliktfelder / İşbölümü, Uzmanlaşma, Kooperasyon - Yeni Çelişki Alanlarının Gelişmesi • **Andreas Blume** Wir haben keine Chance-Nutzen wir sie! Einige Bemerkungen zu Personalinformationssystemen / Hiç Şansımız Yok - Onu Kullanalım! - Personel Hakkında Bilgi Sistemleri Üzerine Bazı Değinmeler • **Lutz Hieber** Technisierung von Umwelterfahrung / Çevremiz Hakkındaki Bilginin Teknikleştirilmesi • **Oskar Negt** Was ist und zu welchem Zveck benötigen wir heute die Erneuerung des Marxismus / Bugün Marksizmin Yenilenmesinin Zorunluluğu ve Bundaki Amaç Nedir? • **Reinhard Doleschal** Neue Gewerkschaften in Brasilien-eine Hoffnung? / Brezilya'da Yeni Sendikalar - Bir Umut mu? •

new left *review*

NUMBER / SAYI 147

SEPTEMBER-OCTOBER 1984 / EYLÜL-EKİM 1984

Sebestiano Timpanaro Freud's Roman Phobia / Freud'un Roma Fobisi • **Bob Jessop, Kevin Bonnett, Simon Bromley, Tom Ling** Authoritarian Populism, Two Nations and Thatcherism / Otoriter Popülizm, İki Millet ve Thatcherizm • **Morten Ougaard** The Origins of the Second Cold War / İkinci Soğuk Savaşın Kökenleri • **Fred Halliday** The Conjuncture of the Seventies and after: Reply to Ougaard / Yetmişler Konjonktürü ve Sonrası: Ougaard'a Cevap • **Rodney Hilton** Feudalism in Europe: Problems For Historical Materialists / Avrupa'da Feodalizm: Tarihsel Maddecilerin Karşılaştıkları Sorunlar • **Ellen Meiksins Wood** Marxism and the Course of History / Marksizm ve Tarihin Yönü • **Tessa Morris-Suzuki** Robots and Capitalism / Robotlor ve Kapitalizm • **Patrick Camiller** The Eclipse of Spanish Communism / İspanyol Komünizminin Çöküşü •

The Journal of Peasant Studies

VOLUME / CİLT 11

NUMBER / SAYI 4, TEMMUZ 1984

Alastair Davidson Gramsci, the Peasantry and Popular Culture / Gramsci, Köylülük ve Popüler Kültür • **David Arnold** Gramsci and Peasant Subalternity in India / Gramsci ve Hindistan'da Köylülüğün Bağımlılığı • **Catherina Le Grand** Colomblan Transformations: Peasants and Wage-Labourers in the Santa Marta Banana Zone / Kolombiya'ya Özgü Dönüşümler: Santa Marta Muz Bölgesinde Köylüler ve Ücretli Emekçiler • **Carol Smith** Forms of Production in Practice: Fresh Approaches to Simple Commodity Production / Pratikte Üretim Biçimleri: Küçük Meta Üretimine Yeni Yaklaşımlar • **Stephen Nenningham** The Agrarian Question and Peasant Movements in Twentieth-Century India: A Review of Some Studies of Bihar / Tarım Sorunu ve Yirminci Yüzyıl Hindistan'ında Köylü Hareketleri: Bihar Üzerine Yapılmış Bazı Çalışmaların İncelenmesi • **Grace E. Goodell** Untying the HYV Package: A Filipino Farmer Grapples With The New Technology / HYV Paketinin Açılması: Filipinli Bir Çiftçinin Yeni Teknoloji ile Boğuşması •

The JOURNAL of ECONOMIC HISTORY

VOLUME / CİLT XLIV

NUMBER / SAYI 3, EYLÜL 1984

Stefano Fenoaltea Slavery and Supervision in Comparative Perspective. A Model / Karşılaştırılmalı Açıdan Kölelik ve Denetim: Bir Model • **Mary Kilbourne Matossian** Moid Polsoning and Population Growth in England and France, 1850-1950 / İngiltere ve Fransa'da Küf Zehirlenmesi ve Nüfus Büyümesi, 1850-1950 • **Jeffrey G. Williamson** Why Was British Growth So Slow During The Industrial Revolution / Endüstri Devrimi Boyunca İngiltere'deki Büyüme Neden Çok Yavaştı • **Angela Redish** Why Was Specie Scarce in Colonial Economies? An Analysis of the Canadian Currency, 1796-1850 / Sömürge Ekonomilerde Madeni Para Neden Kıttı? Kanada Parası Üzerine Bir İnceleme, 1796-1850 • **David Pope** Rostow's Kondratieff Cycle in Australia / Rostow'un Kondratieff Döngüsünün Avustralya'da İşleyişi • **Price Fishback** Segregation in Job Hierarchies: West Virginia Coal Mining. 1905-1932 / İş Hiyerarşisinde Irk Ayrımcılığı: Batı Virginya'da Kömür Madenciliği, 1906-1932 • **Avi J. Cohen** Technological Change as Historical Process: The Case of the U.S. Pulp and Paper Industry, 1915-1940 / Bir Tarihsel Süreç Olarak Teknolojik Değişim: ABD Kağıt Hamuru ve Kağıt Endüstrisi Üzerine Bir Çalışma. 1915-1940 • KISA NOTLAR VE TARTIŞMALAR • **Arı Y. Ben-Shachar** Demand versus Supply in the Industrial Revolution: A Comment / Endüstriyel Devrimde Arza Karşı Talep: Bir Yorum • **Joel Mokyr** Demand versus Supply in the Industrial Revolution: A Repply / Endüstriyel Devrimde Arza Karşı Talep: Yoruma Cevap • Joan Underhill Hannon The Generosity of Antebellum Poor Relief / ABD Sivil Savaşı Öncesi Dönemde Verilen Fakir Yardımlarının Cömertliği • **Barry Elchengreen** Experience and the Male-Female Earning Gap in the 1890's / İş-Deneyimi ve 1890'larda Erkekler ve Kadınlar Arasındaki Kazanç Farkı • **Paul L. Menchik** Is the Family Wealth Squandered? A Test of the Merry-Widow Model / Aile Serveti Boş Yere mi Harcanmakta? Şen Dul Modelinin Denenmesi •

new german critique

NUMBER / SAYI 31

WINTER / KIŞ 1984

ÖZEL SAYI: West German Culture and Politics / Batı Alman Kültürü ve Siyaseti Özel Sayısı

Michael Schneider Fathers and Sons Retrospectively: The Damaged Relationship between Two Generations / Babalar ve Oğulları Hatırlamak: İki Kuşak Arasında Yara Almış İlişkiler • **Sigrid Weigel** Contemporary German Women's Literature / Çağdaş Alman Kadın Yazını • **Miriam Hansen** Visual Pleasure, Fetishism and the Problem of Feminine-Feminist Discourse / Görüntüye Dayanan Zevk, Fetişizm ve Kadına Özgü-Feminist Söylem Problemi • **Eric Rentschler** Kluge, Film History, and Eigenisnn / Kluge, Sinema Tarihi ve Eigenisnn • **Heinz D. Osterle** Interview with Günter

Grass / Günter Grass ile Mülakat • **George Mosse** Bookburning and the Betrayal of German Intellectuals / Kitap Yakılması ve Alman Entelektüellerinin Hıyaneti • **Martin Jay** Adorno in America / Adamo Amerika'da • TARTIŞMALAR • **Jessica Benjamin and Anson Rabinbach** Germans, Leftists, Jews / Almanlar, Solcular, Yahudiler • **Marlon Kaplan** To Tolerate is to insult / Müsamaha Etmek Hakaret Etmektir • **Jack Zipes** Return of the Repressed / Baskı Altında Tutulmuşların Dönüşü •

ÖNEMLİ NOT

Toplum ve Bilim'de yayımlanmak için gönderilen yazıların çift aralıklı olarak yazılmış iki daktilo nüshası **Toplum ve Bilim: Konur Sokak No: 24/4 Yenişehir/ANKARA** adresine gönderilmelidir. Dergimizde benimsenmiş bulunan dipnot sisteminin kullanılmasına da özen gösterilmelidir. Dipnot ve tabloların ayrı sayfalara yazılması, sayfa dipleri veya metin içlerine yerleştirilmemelerini rica ederiz. Yazarlar nasıl tanıtılmak istiyorlarsa (ünvan, yapıtlar,...) isimlerinin yanına bir asteriks koyarak yazının ilk sayfasının altına yazmalıdırlar. Yazı Kurulu verilen yazıları değerlendirirken bazı düzeltmeler, ekleme ve kısaltmalar yapabilir. Yayımlanmayan yazılar geri alınabilir.

Toplum ve Bilim

OKURLARIMIZA...

Toplum ve Bilim dergisi üç ayda bir yayınlanır ve yalnızca "Bir Yıllık" ABONE yapılır.
ABONE olmak için 4.000 TL. tutarındaki posta pulunu aşağıdaki adresimize göndermeniz yeterlidir.
ABONE işleminizin hangi sayıdan başlayacağını lütfen belirtiniz.
Eski sayıları beher dergi için 500 TL'lik posta pulu göndererek edinebilirsiniz. Elimizde bulunan eski sayılar arka kapakta belirtilmiştir.

ADRESİMİZ:
BİRİKİM YAYINLARI
Ankara Cad. Güncer Han 45/18 Sirkeci-İstanbul

Toplum ve Bilim

ELİMİZDE BULUNAN ESKİ SAYILAR

GÜZ 81/KIŞ 82 **15/16**

behar marks ve nüfusbilim • **kuçuradi** ahlaksal politika • **canbeyli** deneysel psikoloji • **ortaylı** 17. yüzyılda toplumsal ekonomik durum • **boratav** anadolu köyünde savaş ve yıkım • **parla** cumhuriyet anayasaları

BAHAR 82 **17**

pamuk osmanlı tarımında üretim ilişkileri • **öner** buda felsefesinin sistematiği • **kazancıgil** türkiye'de devlet ve kemalizm • **koç**.1974-80'de belediyelerde işçi-işveren ilişkileri • **behar** nüfusbilim

GÜZ 83 **23**

inan osmanlı tarihi ve dünya sistemi • **wallerstein, decdeli, kasaba** osmanlı'nın dünya ekonomisi ile bütünleşmesi • **owen** lübnan çevre toplumunda fabrika üretimi • **pamuk** osmanlı zanaatlerinin yıkılması • **faroqhi** le roy ladurie'nin yapıtları • **toprak** "yüzyıllık pahalılık" üzerine • **turgut** dünya ekonomisi ve orta doğu • **uğur** alman tarih felsefesi ve sabri ülgener • **şahin** her şey ve hiçbir şey

BAHAR/YAZ 84 **25/26**

inan siyasal bütünleşme ve gelenekselcilik: japonya • **tözeren** japonya'da toprak düzeni ve kapitülasyonlar • **belge** türk roman geleneği ve 'sevgili arsız ölüm' • **arıcanlı** moğollar devrinde çin'de ticaret • **paz** iyiliksever canavar • **şaylan** a.s. akat ve 'iktisat ideolojisi' • **insel** bir wallerstein eleştirisi • **faroqhi** yabancılaştırılan geçmiş: duby • **vergin** birey, eşitlik ve 'iktisadi düşünce tarzı'

GÜZ 84 **27**

cardoso siyasal rejim ve toplumsal değişme • **inan** pozitivizmin aydınlanması ve habermas • **habermas** siyasal katılım kendi başına bir değer mi? • **ersel, temel** türkiye'nin dışsatım başarımının değerlendirilmesi • **owen** iktisadi 'liberalizasyon' politikaları • **seddon** 'liberalizasyon' ve toplumsal huzursuzluk • **hanioğlu** osmanlı aydını ve 'bilim' • **köker** ilerleme: yok olma eşiğinde bir fikir • **savaşır** yalçın küçük'ün aydınlar komedyası • **toprak** sosyal politika tarihimizin ilk önlemler paketi

BİRİKİM
YAYINLARI